AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

No. 116

Vol. XVIII

Núm. 2

ABRIL, 1958

MEXICO, D. F.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Teléfono 10-15-68 — Niños Héroes, 139 — México 7, D. F.

CONSEJO DIRECTIVO:

Costa Rica, Presidente: *Carlos de la Espriella.*
Paraguay, Vicepresidente: *Natalicio González.*
Argentina: *José Francisco Suárez.*
Bolivia: *Raúl Lema Peláez.*
Brasil: *Carlos Martins Thompson-Flôres.*
Colombia: *Daniel de Brigard Herrera.*
Ecuador: *Ruperto Alarcón Falconi.*
El Salvador: *Carlos Adalberto Alfaro.*
Estados Unidos: *Alex G. Jácome.*
Guatemala: *José Gregorio Díaz Loarca.*
Honduras: *Efraín Ponce Tejeda.*
México: *José Ángel Ceniceros.*
(Delegado Alterno: *Mario Aguilera Dorantes*).
Nicaragua: *Enrique Fernando Sánchez.*
Panamá: *Eusebio A. Morales.*
Perú: *Germán Aramburú Lecaros.*
Venezuela: *Honorio Sigala.*

COMITÉ EJECUTIVO:

Estados Unidos, Presidente: *Alex G. Jácome.*
Colombia: *Daniel de Brigard Herrera.*
Honduras: *Efraín Ponce Tejeda.*
México: *José Ángel Ceniceros.*
(Delegado Alterno: *Mario Aguilera Dorantes*).
Nicaragua: *Enrique Fernando Sánchez.*

Director: MANUEL GAMIO

Subdirector: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El **Instituto** intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones sociales y económicas; inicia, dirige y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

	México
Regular	$ 32.00
Patrocinador	$ 80.00

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscriptions costs for both publications are as follows:

	Otros países
Regular	4.00 Dols.
Sponsoring	10.00 Dols.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO
Subdirector: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Vol. XVIII	MEXICO, D. F., ABRIL, 1958	NUM. 2

SUMARIO

EDITORIAL:

Médicos, curanderos y brujos 91

Doctors, medicine men and witch-doctors 93

ARTÍCULOS:

Un comentario sobre el artículo de Aníbal Buitrón "Discriminación y Transculturación", por *Juan Comas* 95

The Indians of the United States, by *D'Arcy McNickle* 99

Supervivencias intelectuales de la cultura náhuatl en el Municipio de Milpa Alta, D. F., por *Rudolf van Zantwijk* 119

Ideas de la evangelización anglosajona entre los indígenas de los Estados Unidos de Norteamérica, por *Juan A. Ortega y Medina* 129

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

Manual de Antropología Física, por Juan Comas *(Manuel Gamio)* 145

Promociones Indígenas en América, por Gonzalo Rubio Orbe *(Miguel León-Portilla)* 153

La Filosofía Americana, su razón y su sin razón de ser, por Francisco Larroyo *(Miguel León-Portilla)* 154

Anuario de la Sociedad Folklórica de México, publicado por Vicente T. Mendoza y Virginia Rodríguez Rivera *(Miguel León-Portilla)* 158

COLABORADORES

D'Arcy McNickle, norteamericano. Miembro de la Flathead Indian Tribe, estuvo en contacto por más de dieciséis años con la Oficina Federal Indígena de su país, encargado de las relaciones tribales. Ha sido Delegado de los Estados Unidos a los Congresos Indigenistas Interamericanos de Pátzcuaro y Cuzco. En la actualidad es Director del Proyecto "American Indian Development". Entre sus obras más importantes pueden mencionarse *The Sorrounded* y *They Came Here First.*

Rudolf van Zantwijk, holandés. Licenciado en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Municipal de Amsterdam. Estudioso de la Cultura Náhuatl; ha publicado recientemente en *Archivos Internacionales de Etnografía* varios trabajos sobre textos indígenas en idioma náhuatl. Durante 1957 pasó un semestre visitando varias comunidades indígenas nahuas en México.

Juan A. Ortega y Medina, mexicano. Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Autor de diversos trabajos, entre los que pueden citarse: *México en la Conciencia Anglosajona* y *Origen y significación de las ideas de evangelización en los Estados Unidos de Norteamérica,* obra en prensa de la que el presente artículo es un anticipo.

EDITORIAL

MÉDICOS, CURANDEROS Y BRUJOS

Una de las más perjudiciales supervivencias precolombinas que en mayor o menor grado conservan los grupos sociales que integran la población aborigen de América es la relativa al tratamiento de enfermedades y de ciertos problemas psicológicos. Aplicados dichos tratamientos por curanderos y brujos son complementados muchas veces con otros coloniales de origen occidental.

Como es bien sabido, hay decenas de millares de pueblos habitados por aborígenes en los que no existen servicios médicos, quedando la atención de su salubridad en manos de dichos empíricos cuyos tratamientos son acertados en ciertas ocasiones, en otras muchas ineficaces y en algunas perjudiciales. Como resultado de tal situación las cifras de morbilidad son elevadas en esos sectores demográficos y además no puede haber estadísticas de morbilidad, pues los curanderos no tienen competencia para diagnosticar las enfermedades que causan las defunciones.

La resolución de este problema social es muy difícil, pues generalmente los médicos no se establecen en esos poblados porque la miseria predominante en ellos hace que la retribución de sus servicios sea muy corta y en ocasiones consista en especies, es decir, en gallinas, huevos, semillas, etc.; además el nivel cultural es muy bajo, por lo que los médicos se sienten aislados y no pueden llevar allí a sus esposas e hijos.

Lo conveniente sería reformar hasta donde sea posible la acción de los curanderos, tarea que pueden llevar a cabo médicos que vayan a visitar temporal y periódicamente esos pueblos y les enseñen a conocer los principales síntomas de las enfermedades reinantes, las medicinas con que pueden curarse, insistiendo en las dosis mínimas y máximas que deben suministrarse; les lleven termómetros, enseñando su lectura y diciendo cuáles son las temperaturas peligrosas, así como estetoscopios. Por último, hay que decirles donde pueden adquirir las medicinas a los mejores precios.

En algunos casos en que este Instituto colaboró en tan importante misión, se obtuvieron muy buenos resultados, pues los curanderos que son de las personas más inteligentes en los citados pueblos, adoptaron

desde luego las indicaciones de los médicos y mejoraron las condiciones de salubridad. Esperamos que el procedimiento arriba indicado sea seguido en numerosos pueblos indígenas del Continente.

No abordamos el tema relativo a los brujos, pues por su amplitud rebasaría los límites del presente editorial.

El *Insittuto Indigenista Interamericano* no es responsable por el contenido de los artículos firmados.

EDITORIAL

DOCTORS, MEDICINE MEN AND WITCH-DOCTORS

One of the most prejudicial pre-Columbian survivals preserved, to a greater or lesser extent, by the social groups which integrate the aboriginal population of America, is that related to the treatment of diseases and of certain psychological problems. Such treatment is given by medicine men and witch-doctors and is often complemented by other, Colonial, treatments of Western origin.

As we know, there are tens of thousands of villages occupied by aborigines in which medical services do not exist. Health care, accordingly, is in the hands of these untrained practitioners whose treatment is beneficial in some cases, ineffective in many others, and, in certain cases, prejudicial. As a result of this situation, the morbility rate is high in those demographic sectors and, moreover, there can be no statistics on morbility, since the medicine men are not competent to diagnose the diseases which cause death.

The solution of this social problem is very difficult, for doctors do not usually set up practice in these villages because the prevailing poverty permits small recompense for their services. They are occasionally even paid in kind, that is, in hens, eggs, seeds, etc. In addition, the cultural level is very low and, consequently, the doctors feel isolated and are unable to take their wives and children with them.

It would be advisable to reform, as far as possible, the activities of the medicine men, a task which could be carried out by doctors who would make periodic temporary visits to these towns and teach the practitioners to recognize the principal symptoms of the most common diseases, and to use the medicines with which they can be cured, emphasizing the maximum and minimum doses which should be given. The doctors could also distribute thermometers, with instructions on reading the instruments and information as to the dangerous temperatures, as well as stethoscopes. Finally, the medicine men should be told where they can buy these medicines at the lowest price.

In certain instances in which our Institute collaborated in this important mission, very good results were obtained; for the medicine men, who are among the most intelligent individuals in these villages,

adopted the advice of the doctors at once and improved health conditions. We hope that the procedure outlined above will be followed in many Indian communities throughout the continent.

We shall not take up the subject of the witch-doctors here, since such an extensive topic would exceed the limits of this editorial.

The *Inter-American Indian Institute* is not responsible for statements in signed articles.

UN COMENTARIO SOBRE EL ARTÍCULO DE ANÍBAL BUITRÓN "DISCRIMINACIÓN Y TRANSCULTURACIÓN"

Summary

In reference to Aníbal Buitrón's article "Discriminación y Transcluturación", published in *América Indígena*, Vol. XVIII, Nº 1, pp. 7-15, Dr. Juan Comas has addressed an open letter to the author of that study congratulating him on his work and indicating, in a friendly manner, a few points on which he is not in agreement with Dr. Buitrón.

Dr. Comas makes special mention of one fact which he himself pointed out in an article published in this magazine (Vol. XV, Nº 2, pp. 139-158) entitled "Un ensayo sobre raza y economía". That is, that the existence of some forms of racial discrimination in Latin America, or at least in certain countries of Latin America, cannot be universally denied. On the other hand, Dr. Comas adds, such discrimination can be eliminated eventually. Finally, regarding the use of the term *transculturation*, Dr. Comas, basing his opinion upon the reasons set forth by Aguirre Beltrán in his most recent work *El proceso de aculturación* (México 1957), suggests that the word *acculturation* be adopted universally. The writer ends his open letter by emphasizing his sincere desire to collaborate in the valuable work of Dr. Aníbal Buitrón through a precision of these points.

En relación con el artículo del Dr. Aníbal Buitrón, "Discriminación y Transculturación", publicado en *América Indígena*, Vol. XVIII, Nº 1, pp. 7-15, el Dr. Juan Comas ha dirigido al autor de dicho estudio una carta abierta, en la que felicitándolo por su trabajo, señala algunos puntos en los que juzga necesarias algunas aclaraciones. A continuación se transcribe la carta del Dr. Comas al Dr. Aníbal Buitrón:

México, 15 de febrero de 1958.

Mi querido amigo:

Conociendo usted muy bien mis preocupaciones profesionales, ya comprenderá el interés con que he leído su artículo "Discriminación y transculturación" (*América Indígena*, vol. XVIII, pp. 7-15) y el deseo de hacer algunas consideraciones complementarias al mismo.

Tomando como base sus observaciones y experiencias en el Ecuador, en cuanto a las formas de relación entre indios y "blancos" asienta usted las siguientes afirmaciones:

"la discriminación que existe contra el indio en la América Latina es una discriminación social y no racial" (p. 12);

"podemos decir que si la discriminación contra el indio fuese racial no habría esperanza de que desapareciera con su transculturación; pero como se trata de una discriminación casi exclusivamente social, la situación del indio como ser discriminado está, y continuará, mejorando conforme avanza en su proceso de transculturación" (p. 15).

Conozco perfectamente y desde hace muchos años su preparación y la seriedad científica de sus trabajos para poner ni por un solo momento en tela de juicio la objetividad de esta investigación en Ecuador y menos sus conclusiones; lo que me ofrece ciertas dudas es su generalización a *toda* América Latina.

En un trabajo publicado con el título de "Un ensayo sobre 'raza y economía'" [1] creo haber dado pruebas documentales más que suficientes para poder afirmar refiriéndome al Brasil, que "el tipo físico no es en modo alguno el único criterio para distinguir a los miembros de una determinada categoría social; pero es utilizado junto con los de riqueza, profesión, instrucción y nacimiento. El prejuicio racial latente no se manifiesta más que en los casos de competencia para lograr acceso a un peldaño superior de la jerarquía social" (p. 150).

Y al examinar lo que acontece en la generalidad de países hispano-americanos con población indígena, decía:

"los grupos aborígenes de los países americanos de habla española están sometidos a una *discriminación económica* como resultado —entre otros factores— de una *discriminación racial* más o menos consciente" (p. 150),

criterio apoyado en informes de antropólogos y de agencias internacionales especializadas que se mencionaban concretamente.

No me cabe la menor duda que el factor cultural desempeña un papel importante en la existencia de prejuicios contra los indígenas y que, por tanto, el concepto de "discriminación social" que usted menciona es justo; pero sólo en parte. Es decir que aún suponiendo un mismo nivel cultural en "blancos", "negros" e "indígenas", se producen actos de discriminación que únicamente pueden atribuirse entonces a un prejuicio racial.

Por otra parte creo excesivo su pesimismo en cuanto a la imposibilidad de disminuir y aún anular la discriminación en el supuesto de que fuera de índole "racial". Existen ya en el mundo —felizmen-

[1] *América Indígena*, vol. XV, pp. 139-158.—1955.

te— muchos ejemplos de convivencia entre grupos humanos de distinto "color", sin indicios de discriminación; creo que la educación, la escuela y el maestro, influyendo a la vez sobre los grupos "discriminador" y "discriminado" pueden ser a la larga factores de grande y decisiva importancia a este respecto.

No cabe en este lugar y momento dar mayor amplitud a tal argumentación; pero en un manuscrito preparado bajo los auspicios de la *Unesco* acerca de "Sugestiones para maestros en su lucha contra la discriminación racial", trato con cierto detalle los aspectos prácticos del problema.[2]

Quiero terminar con una observación acerca del término "transculturación"; lo hemos utilizado la gran mayoría de antropólogos a partir del momento (1940) en que lo propuso el Dr. Fernando Ortiz. Sin embargo, la detenida lectura de los argumentos aportados por G. Aguirre Beltrán en favor de "aculturación" ha sido para mí convincente y decisiva; creo que es éste y no aquél el que debe utilizarse para referirnos al proceso que explica "el efecto sobre las culturas del contacto con otras culturas".[3]

Estoy seguro, mi querido y buen amigo, que verá en estas líneas simplemente el buen deseo de aportar una modesta colaboración al trabajo tan constructivo y fructífero que usted y tantos otros distinguidos colegas, realizan en torno a la deseada solución de este vital problema.

Muy afectuosamente suyo buen amigo

Juan Comas

2 Original publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México, con el título de *La educación ante la discriminación racial*, Suplemento Nº 5 del Seminario de Estudios Científicos y Filosóficos. 1958.

3 Aguirre Beltrán, Gonzalo: *El proceso de aculturación.* Problemas científicos y filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México. 1957. (Especialmente las pp. 9-16.)

Danzantes indígenas ecuatorianos.

THE INDIANS OF THE UNITED STATES

by D'Arcy McNickle

Sumario

El autor de este trabajo presenta en él una visión panorámica con datos recientes y de primera mano acerca de la población indígena de los Estados Unidos de América. El presente estudio fue preparado por invitación especial de este *Instituto*, siguiendo un esquema propuesto, con miras a incorporarlo posteriormente en una Guía General de la Población Indígena de América. Ofrece numerosos datos en forma sintética y precisa sobre los 480,000 indígenas que viven en los Estados Unidos y en Alaska.

Los datos recopilados por D'Arcy McNickle abarcan los siguientes puntos: población del país; población indígena; distribución geográfica de los grupos principales; actitud gubernamental en relación con los indígenas; otras organizaciones que trabajan en favor de los indios y finalmente, una breve bibliografía indigenista de los Estados Unidos.

Es éste el segundo trabajo, que en forma de anticipo se ha venido publicando en *América Indígena*, en relación con la población aborigen de los países americanos. Anteriormente (*América Indígena*, Vol. XVI, No. 3, pp. 247-259), se publicó el trabajo referente a los grupos indígenas de Chile, asimismo para la mencionada Guía General.

Introduction

The generalizations that can be made for the Indian population of the United States as an ethnic group are few, but significant. The more notable of these are:

(1) The indian population group, since about 1900, has been an expanding group; the rate of net annual increment tending to grow larger in latter years. As of today the rate of growth (net annual increase) is grater for the Indian population than the rate for the national population. The latest comparative figures (1951-53) give the Indian rate of gain at 22 per 1 000 of population, as against 15 per 1 000 for the United States.

(2) The Indian population is much younger than the national population. All age groups in the Indian population show higher proportionate numbers, up to the age of 25, and lower numbers after that age, than the comparable figures for the United States. Analyzed in another way, approximately one-half of the current Indian population is under 20 years of age, while for the United States only about one-third of the population is under 20. These comparisons indicate a high birth rate among Indians: 32.1 per 1 000 of population (1949-53), as against 24.5 for the United States; also high death rates in infancy and the early years of life.

(3) While intermarriage with incoming Europeans occurred from the earliest days, and while with some tribes biological assimilation is far advanced, the Indian group remains separate and identifiable in the national population. The separateness is not always distinguished by differences in material forms such as dress or in overt behavior, but it persists, in language, in values and goals, in beliefs, and perhaps with greatest tenacity, in personality structure. In any area where they live in numbers, Indians are not fully functioning members in the dominant society.

1. Population of the United States

165,248,000 (July 1, 1955, estimate, United States Bureau of the Census).

2. Indian population

445,000 in continental United States; 35,000 in Alaska, usually classified in three groups, Eskimos, Aleuts, and Indians.

Hadley, J. Nixon, "The Demography of the American Indian," The *Anals* of the American Academy of Political and Social Science, vol. 311, Philadelphia, Pennsylvania, May 1957.

3. Geographical distribution of the principal tribal groups: Southwest

The region consists of the states of New Mexico and Arizona. It contains the greatest number of culturally and biologically distinct Indians. The only other comparable region, though having a smaller population, is Alaska, where the Eskimos and Aleuts especially have retained their indigenous communities.

The dominant group in the Southwest region is the Navajo Tribe, numbering approximately 80,000. They and their linguistic kinsmen, the Apaches, of the Athabascan stock, are late arrivals in the region. The Navajo tribe today occupies an extensive area (25,000 square miles) where the four states Arizona, New Mexico, Colorado and Utah join at a common corner, with the greater part of the population in Arizona.

The Apaches, numbering approximately 9,000, are located on four reserved areas, Jicarilla and Mescalero in New Mexico, constituting the remnants of the Eastern Apache bands; and the Fort Apache and San Carlos in Arizona, the Western Apaches.

Along the southern border of Arizona are found the Piman speaking Papago and Pima tribes, each on separate reservations, numbering altogether some 14,000.

Westward along the Colorado River are several small tribes of the Yuman linguistic stock: Havasupai, Walapai, Yavapai, Mohave, Yuma and Cocopa, the total being about 2,500. Their linguistic kinsmen, the Maricopas, are found with the Pima tribes near Phoenix, Arizona.

The so-called Pueblo tribes, representing several linguistic groups, are distributed principally along the Rio Grande River in New Mexico, but a few are found to the west, including the Hopi villages in Arizona. The Rio Grande Pueblos are sixteen in number, namely:

Pueblo	*Language*	*Population*
Cochiti	Keresan	365
San Felipe	,,	740
Santa Ana	,,	278
Santo Domingo	,,	1,083
Sia	,,	252
Jemez	Tanoan (Jemez)	812
Nambe	,, (Tewa)	146
Pojoaque	,,	28
San Ildefonso	,,	156
San Juan	,,	728
Santa Clara	,,	561
Tesuque	,,	145
Isleta	,, (Tiwa)	1,374
Picuris	,,	118
Sandia	,,	137
Taos	,,	867
Western Pueblos		
Acoma	Keresan	1,386
Laguna	,,	2,761
Zuni	Zuni	2,443
Hopi	Shoshonean	3,685
	Total:	18,065 *

* These population figures taken from Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs for 1945.

Among these southwestern tribes intermarriage with non-Indians has been relatively slight, partly the result of the isolation of some of the groups, but more often the result of sanctions opposing marriage outside of the group. Languages are retained in full vigor; even those

individuals who know English will commonly speak a native language in the home and children learn the native tongue as their first language. Most of the Pueblo Indians have some knowledge of Spanish. The religious life of these groups, their ceremonial organization, and their normative behavior continue to function, though outward forms may yield to change. A high birth rate, even though accompanied by a death rate higher than the national average, has resulted in a steady increase in the population of these tribes.

The Southwestern Indians were fortunate in that, with a few exceptions, their reservations were not divided into individual allotments and consequently their lands continue to be owned in common.

Hopi Indian putting in brush wind-break to hold sand in which the Hopi farmers grow their crops. *Photo U. S. Indian Service.*

Much of the region is arid, varying from desert to upland plateaus, and economic use of the land requires that it be kept in large blocks within which uniform practices can be worked out. Livestock management and small farming are the principal sources of livelihood, but owing to the inadequacy of the resources the people must find seasonal labor in neighboring communities.

This Southwestern region contains many prehistoric occupation sites, indicating a long period of habitation. These early inhabitants are known as *Hohokam*, designating a culture of many stages that occupied the river valleys of southern Arizona; *Anasazi*, approxi-

mately contemporaneous with the former, which spread across Arizona and New Mexico and northward into Colorado, Utah and Nevada; *Mogollon*, which flourished at least during the early phases of Hohokam and Anasazi, in the region just east of the Hohokam; *Cochise*, a culture much earlier than any of the foregoing, subsistence being derived from the gathering of wild seeds. The Cochise people occupied the area later occupied by the Mogollon and Hohokam and in modern times by the Papago and Pima tribes.

Through this Southwestern corridor, it seems likely, were trade and migration routes, along which people moved for thousands of years. It was one of the ports of entry through which agriculture and other advances found their way from middle America into the region we call the United States.

BIBLIOGRAPHY

Aberle, S. D., "The Pueblo Indians of New Mexico", *Memoirs* of the American Anthropological Association N° 70, Menasha, Wisconsin, 1948.

Eggan, Fred, "Social Organization of the Western Pueblos", University of Chicago Press, 1950.

Goodwin, Grenville, "The Social Organization of the Western Apaches," University of Chicago Press, 1942.

Joseph, Alice, Rosamond Spicer and Jane Chesky, "The Desert People: A Study of the Papago Indians," University of Chicago Press, 1949.

Kluckhohn, Clyde and Dorothea Leighton, "Children of the People," Harvard University Press, 1947.

——. "The Navaho," Harvard University Press, 1948.

Kroeber, A. L., ed., "Walapai Ethnography," *Memoirs* American Anthropological Association N° 42, Menasha, Wisconsin, 1935.

Lockwood, F. C., "The Apache Indians," New York, Macmillan Co., 1938.

Sauer, Carl O., "The Road to Cibola," Ibero-Americana: 3, University of California Press, Berkeley, 1932.

Swanton, John R., "The Indian Tribes of North America," Bureau of American Ethnology, Bulletin 145, Washington, D. C., 1952.

Thompson, Laura and Alice Joseph, "The Hopi Way," University of Chicago Press, 1944.

Basin and plateau

This intermontane region, stretching from the southern boundary of Utah northward through Idaho and western Montana, is inhabited by a number of small tribes. The region is generally high and arid, a country of wide shallow basins contained within heavily eroded mountain ranges. In the north, rainfall increases and scrub and sage brush give way to pine forest, and perennial streams abound.

In the southern portion, viz. southern Colorado, Utah and Neva-

da, the numerous small tribes and camps belong almost entirely to the Shoshonean division of the Uto-Aztecan linguistic stock. The principal of these tribes are:

State	*Tribe*	*Population*
Colorado	Ute (2 bans)	958
Utah	Ute	1,550
	Paiute	168
	Goshute	244
Nevada	Paiute	2,808
	Shoshone	2,151
	Washo (Hokan)	541
	Total:	8,420 *

* These totals taken from Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs for 1945.

The tribes in the northern portion of the region are concentrated on larger reservations, hence there is less scattering of the Indian population. Several linguistic stocks are represented.

State	*Tribe*	*Population*
Idaho	Bannock (Shoshonean)	337
	Coeur d'Alene (Salishan)	616
	Kalispel (Salishan)	102
	Kutenai (Algonquian-Wakashan)	103
	Nez Perce (Shapwailutan)	1,525
	Shoshone (Uto-Aztecan)	1,623
Montana (Western)	Flathead (Salishan)	4,213
Oregon (Eastern)	Cayuse (Shapwailutan)	384
	Klamath (Shapwailutan)	937
	Modoc (Shapwailutan)	329
	Paiute (Shoshonean)	351
	Tenino (Shapwailutan)	544
	Umatilla (Shapwailutan)	121
	Walla Walla (Shapwailutan)	623
	Wasco (Chinookan)	260
Washington (Eastern)	Colville (Salishan)	3,505
	Kalispel (Salishan)	102
	Spokane (Salishan)	926
	Yakima (Shapwailutan)	3,229

Accumulating evidence indicates that the Great Basin region was inhabited in quite ancient times, and may have served as a principal migration route for people moving down from the north during the last interglacial epoch. The climate in that early period was definitely more humid and large inland bodies of water, such as Lake Bonneville, of which the Great Salt Lake of today is a remnant, characterized the period.

BIBLIOGRAPHY

Cressman, L. S., "Archaeological Researches in the Northern Great Basin," Carnegie Institution of Washington Publication N° 536, 1942.

Park, Willard Z. and Others, "Tribal Distribution of the Great Basin," American Anthropologist, n. s. Vol. 40, N° 4, Pt. 1, pp. 622-638, 1938.

Ray, Verne F. and Others, "Tribal Distribution in Eastern Oregon and Adjacent Regions," American Anthropologist, n. s. Vol. 40, N° 3, pp. 384-415, 1938.

Spinden, H. J., "The Nez Perce Indians," *Memoirs* American Anthropological Association, Vol. II, Pt. 3, 1908.

Steward, Julian H., "Ancient Caves of the Great Salt Lake Region," Bureau of American Ethnology *Bulletin* N° 116, 1937.

——. "Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups," Bureau of American Ethnology *Bulletin* N° 120, 1938.

Turney-High, Harry H., "The Flathead Indians of Montana," *Memoirs* American Anthropological Association N° 48, 1937.

——. "Ethnography of the Kutenai," *Memoirs* American Anthropological Associaion N° 56, 1941.

California

The California-Oregon coastal area is a region of great linguistic complexity, with approximately one-third of all the languages spoken north of Mexico found in the area. The tribes and bands were often quite small in numbers and the territory occupied limited in area. The basic pattern of economy was more nearly related to the Great Basin than to the Northwest Coast or the Pueblo regions.

The gathering of wild seeds and fruits, root digging, and small game hunting were characteristic features. The processing of acorns into a form of meal was a cultural specialization. Flood water irrigation was practised by the tribes in the extreme south, along the Colorado River, while in the north the taking of salmon from fresh water streams provided the basic subsistence. The California tribes, notably the Pomo, are renowned for the excellence of their basket work.

The contemporary situation is still one of great complexity, though

the tribes have dwindled to even smaller dimensions, many have lost identity entirely, and others no longer exist. Of all the aboriginal regions, California was the most densely populated in pre-Discovery times, and it suffered the greatest loss of Indian people, through epidemics, loss of economic base, and slaughter, which reached a peak immediately after the discovery of gold. The Indian population of the state was estimated at 100,000 in 1853; it dropped to 48,000 in 1856; to 30,000 in 1864, and 19,014 in 1906. This represented a decrease of 93 % in a period of 50 year. The population in 1945 was given as 24,100, in the Report of the Commissioner of Indian Affairs.

Only a fraction, perhaps less than a third, of the contemporary Indian population resides on reserved lands. The tracts set aside for Indian use generally were not adequate to support the dependent population and the individuals found it necessary to seek employment in neighboring ranches and towns.

The principal extant tribes are:

Tribe	*Linguistic Affiliation*	*Population*
Achomawi	Shastan (Hokan-Siouan)	271
Bear River	Athapascan	22
Chemehuevi	Shoshonean	325
Diegueno (Mission)	Yuman	7,088
Hupa	Athapascan	636
Karok	Hokan	88
Maidu	Penutian	93 *
Miwok	Penutian	491 *
Paiute	Shoshonean	1,396
Pomo	Hokan	1,143 *
Shasta	Hokan	418 *
Tolowa	Athapascan	150
Wintun	Penutian	512 *
Yokuts	Penutian	1,145 *
Yurok	Algonquian	957

* These figures taken from Swanton, "Indian Tribes of North America," all others from the Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs, 1945.

BIBLIOGRAPHY

Douglas, F. H., "The Main Divisions of California Indian Basketry," Denver Art Museum Leaflet Series Nº 83, 1937.

Heizer, Robert F., "The Archaeology of Central California, I: The Early Horizon," Anthropological Records, 12:1, University of California Press, 1949.

Klimek, S., "The Structure of California Indian Culture," University of California Publications in Archaeology and Ethnology Nº 37, 1935.

Kroeber, A. L., "Handbook of the Indians of California," Bureau of American Ethnology *Bulletin* Nº 78, Washington, D. C., 1925.

——. "Cultural and Natural Areas of Native North America," University of California Press, 1939.

Merriam, C. H., "The Acorn, a Possibly Neglected Source of Food," National Geographic Magazine, Vol. 34, pp. 129-137, 1918.

Northwest Coast

The point of origin of the Northwest Coast culture was probably along the Fraser River in British Columbia and Vancouver Island, whence it spread southward to the Indians of Oregon and northern California, up the Columbia and other coast rivers, but attaining its greatest richness in what is now southeastern Alaska. The culture seems to stand by itself, with no influences coming into the area from other aboriginal areas. Unlike the Pueblo and Hohokam peoples, who had reached a kind of cultural apex and had begun to decline before the white man first encountered them, the Northwest Coast people, two centuries later, were on an upward spiral. Their society was still growing in complexity.

The institution most commonly associated with the Northwest is the potlatch, or give-away, the real significance of which was not the giving away of material goods, but the honors and reward which were accorded the donor. Virtue attached to the act of publicly disposing of wealth, rather than to its careful acquisition and investment.

The economy was based primarily on the taking of salmon, but all forms of marine life were used, including such mammals as the seal and whale. Wood was used extensively, in house building, and to fashion great canoes capable of traveling in the open ocean. Weaving was a highly developed art, in the form of basets fashioned out of cedar bark and roots and sea grasses, and in the spectacular Chilkat blankets. Carving, especially in wood, but to a lesser extent in stone, distinguished the area, which probably is known best of all for the carved totem poles, or family crests, which adorned every village.

The tribes of the region are numerous, often small in population, and quite a few have lost their identity by merging with other tribes or have become extinct. The larger of the extant tribes are:

Tribe	*State*	*Linguistic Affiliation*	*Population*
Chastacosta	Oregon	Athapascan	30
Chehalis	Washington	Salishan (Coastal)	132
Clackamas	Oregon	Chinookan	89
Clallam	Washington	Salishan (Coastal)	1,000
Cowlitz	Oregon	"	470
Lummi	Washington	"	761
Makah	Washington	Wakashan	453
Muckleshoot	Washington	Salishan (Coastal)	253
Nisqually	Washington	"	60
Nooksack	Washington	"	269
Puyallup	Washington	"	470
Quileute	Washington	Chimakuan (Wakashan)	281
Quinault	Washington	Salishan (Coastal)	1,293
Skagit	Washington	"	243
Snohomish	Washington	"	736
Suquamish	Washington	"	177
Swinimish	Washington	"	336
Tututni	Oregon	Athapascan	82
Umpqua	Oregon	"	79
Wasco	Oregon	Chinookan	260
The tribes of Southeastern Alaska are:			
Haida (in Alaska)		Nadene	588 *
Tlingit		"	4,462 *
Tsimshian		Chimmesyan	845 *

* These figures quoted from Swanton, op. cit.

BIBLIOGRAPHY

Barbeau, C. M., "The Bearing of the Heraldry of the Indians of the Northwest Coast of America Upon Their Social Organization," *Man*, Vol. XII, 1912.

Barnett, H. G., "The Nature of the Potlatch," American Anthropologist, n. s. Vol. 40, pp. 349-358, 1938.

Boas, F., "The Tribes of the North Pacific Coast," Annual Archaeological Report, Toronto, Ontario, pp. 235-249, 1905.

——. "The Social Organization of the Tribes of the North Pacific Coast," American Anthropologist, n. s., Vol. 26, pp. 323-332, 1924.

Drucker, P., "Rank, Wealth, and Kinship in Northwest Coast Society," American Anthropologist, n. s., Vol. 41, pp. 55-65, 1939.

Emmons, G. T., "The Art of the Northwest Coast Indians," Natural History, Vol. 30, pp. 282-292, 1930.

Kroeber, A. L., "American Culture and the Northwest Coast," American Anthropologist, n. s., Vol. 25, pp. 1-20, 1923.

Sapir, Edward, "The Social Organization of the West Coast Tribes," Proceed-

ings and Transactions, Royal Society of Canada, Series 3, Vol. IX, II, pp. 355-374, 1915.

Waterman, T. T., "Native Houses of Western North America," Indian Notes and Monographs, Heye Foundation, Series 2, Vol. XI, pp. 1-97, 1921.

The great plains

The Indians of the Plains region, more than any other, typify the North American Indian in the popular fancy. He is the Indian of the eagle feather headdress, the buffalo hunt, the skin tipi, the fearless horseman. He was the last to be conquered and brushed aside as the course of settlement moved across the final frontier, and for that reason he is still vivid in the news stories of a generation ago. It can be said, indeed, that the Plains Indian was a product of the conquest of the Americas, for it was the bringing of the horse to the New World that made him into the archetype of the red Indian. Archaeological evidence indicates that the Plains region was not one of the culture-generating centers of Indian America. From early times, possibly even during the last interval of Pleistocene glaciation, a broad corridor led from the Arctic Coast, down through the central valley of Canada and into the Great Plains. It is significant that the first Folsom discoveries have been along the eastern foothills of the Rocky Mountains, from Saskatchewan southward. In earliest times men migrated through the area but did not settle there permanently. Later, after agriculture had been developed in friendlier zones, Indians came with their domesticated plants, their pottery and their house building techniques out of the Mississippi valley and moved up the western tributaries of that stream into what are now the states of Oklahoma, Arkansas, Kansas, Nebraska, and as far north as the Dakotas. At a still later time, following European settlement on the Atlantic coast, tribes becoming displaced by this settlement moved out of the Great Lakes and upper Mississippi regions into the open country. These tribes we know today as the Arapaho, Cheyenne, and Dakota (Sioux), people who lived in permanent villages, practiced agriculture, and developed rather complex societies. This movement into the Plains was accelerated as the horse and European trade goods, particularly firearms, reached the Indians; but Indians equipped with horses and guns no longer need agriculture for sustenance, not when buffalo were there for the taking. Thus the Indian tribes who converged upon the Plains in historic times were, in some instances, roaming hunters who came on foot out of the north and were among the first to mount themselves (e. g. Shoshone and Blackfoot); and in other cases they were erstwhile sedentary tribes who found it necessary to mount and

arm themselves in order to survive. A scattered few, such as the Pawnee and Mandan, tried valiantly to maintain their established villages and their older living habits.

The Plains tribes have found adjustment difficult. Their societies in a relatively short space of time had been fashioned around the buffalo hunt. The power sought in vision quests was the kind of power needed for success in warfare and the hunt; and the life of the tribe came to revolve around these preoccupations. When the buffalo were destroyed and when occupation by white men made tribal warfare impractical, the Indians were faced with the imperative of remaking their societies and their very personalities within the space of a single generation. Their effort to accomplish this imperative was rendered futile by the insistence of the government, in the closing years of the nineteenth century, that the tribally owned lands be divided into individual ownership. The tribesmen might have made a satisfactory adjustment, if they could have worked through their camp organizations and their elder leaders; individualization of the land was aimed at the destruction of group coherence. The Indians fell back upon dependency and continue in that posture.

The principal tribes of the Great Plains are:

Tribe	*State*	*Linguistic Affiliation*	*Population*
Arapaho	Montana	Algonquian	1,346
	Wyoming and Oklahoma		3,102 *
Arikara		Caddoan	782
Assiniboine	North Dakota	Siouan	2,510
Atsina (Gros Ventres)	Montana	Algonquian	1,013
Blackfoot	Montana	Algonquian	5,164
Cheyenne	Montana and Oklahoma	Algonquian	1,713 / 3,102 *
Comanche	Oklahoma	Shoshonean	2,694
Cree	Montana	Algonquian	252
Crow	Montana	Siouan	2,488
Dakota	Minnesota	Siouan	993
	Montana	Siouan	1,398
	Nebraska	Siouan	1,255
	North Dakota	Siouan	3,200
	South Dakota	Siouan	27,627
Hidatsa (Gros Ventres)	North Dakota	Siouan	849
Kiowa	Oklahoma	Kiowa-Tanoan	2,692
Kiowa-Apache	Oklahoma	Athapascan	388

Tribe	*State*	*Linguistic Affiliation*	*Population*
Mandan	North Dakota	Siouan	387
Omaha	Nebraska	Siouan	1,840
Osage	Oklahoma	Siouan	4,621
Pawnee	Oklahoma	Caddoan	1,149
Ponca	Oklahoma	Siouan	926

Navajo family.

BIBLIOGRAPHY

Benedict, R. F., "The Vision in Plains Culture," American Anthropologist, n. s., Vol. 24, pp. 1-23, 1922.

Douglas, F. H., "The Buffalo and the Indian," Denver Art Museum Leaflet Series, N° 7, 1930.

Haines, F., "The Northward Spread of Horses among the Plains Indians," American Anthropologist, n. s., Vol. 40, pp. 429-437, 1938.

Kroeber, A. L., "The Ceremonial Organization of the Plains Indians," Proceedings, International Congress of Americanists, Vol. 15, II, pp. 53-63, 1906.

Linton, R., "The Origin of the Plains Earth Lodge," American Anthropologist, n. s., Vol. 26, pp. 247-257, 1924.

Lowie, R. H., "Plains Indian Age Societies," Anthropological Papers, American Museum of Natural History, Vol. 11, pp. 877-992, 1916.

Macgregor, G., "Warriors Without Weapons," University of Chicago Press, 1946.

Mishkin, B., "Rank and Warfare Among the Plains Indians," Monographs, American Ethnological Society, Vol. 3, pp. 1-65, 1940.

Provinse, J. H., "The Underlying Sanctions of Plains Indian Culture," in *Social Anthropology of North American Indian Tribes*, ed. F. Eggan, Chicago, 1937.

Smith, M. W., "The War Complex of the Plains Indians," Proceedings American Philosophical Society, Vol. 78, pp. 425-464, 1938.

Strong, W. D., "From History to Prehistory in the Northern Great Plains," Smithsonian Institution, Miscellaneous Collections, Vol. 100, pp. 353-394, Washington, 1940.

Wedel, W. R., "Culture Sequence in the Central Great Plains," Smithsonian Institution, Miscellaneous Collections, Vol. 100, Washington, 1940.

Eastern Region

Relatively few of the Tribes which had their homelands east of the Mississippi River remain *in situ*. The Indian Removal Act of 1830 authorized the President of the United States to negotiate treaty agreements with the Eastern Indians, by the terms of which the Indians were moved out of the settled areas into a region west of the Mississippi vaguely defined as Indian Territory. Many such displaced tribes are today found in Oklahoma.

The entire region of the East had an underlying similarity, with local adaptions and contrasts. Agriculture was practiced as far north as soil and growing season would permit. Hunting and fishing as supplementary subsistence varied from area to area, accordingly as agriculture was more or less sufficient. Houses were concentrated in villages, often with a large community building dominanting the compound.

Outstanding representatives of the Eastern culture are the Caddo tribes, originally inhabiting northwestern Louisiana, southwestern Arkansas, and northeastern Texas, who produced an excellent type of pottery with incised designs, also fine basketry; the Natchez of the lower Mississippi, whose ceremonial organization may have been reflective of influences out of Mexico; and the Muskoghean tribes of the Southeast and the Iroquois in the Northeast, in which political skills, as reflected in federated forms of government, were highly developed.

Underlying the greater part of this Eastern region were older cultures identified as *Woodland* (earlier) and *Mississippi* (later). The climax of the latter was reached among the so-called Hopewell people, a name derived from the first site explored, near Chillicothe, Ross County, Ohio. The Hopewell people were distinguished for their great geometric earthworks, many of which were burial sepulchres and others the foundations of temples and public structures. These works often covered a hundred-acre plot. They were excellent crafts-

men in pottery, stone sculpture, and decorative carving. The so-called Mound Builders were not a homogeneous people, but a number of tribes were involved, over a relatively long period of time. Literally tens of thousands of earth mounds have been identified, in an area extending from Wisconsin to the Gulf of Mexico, and from the Mississippi river to the Appalachian mountains. When white men first entered this extensive area, none of the occupying Indians knew who built the mounds, or why; indicating that the earlier culture had vanished or been destroyed by invaders who took no account of the people they vanquished.

Many Eastern tribes have become extinct or their identities have been merged with others. The principal remaining tribes are:

Tribe	*State*	*Linguistic Affiliation*	*Population*
Alabama-Coushatta	Texas	Muskoghean	368
Caddo	Oklahoma	Caddoan	1,184
Cayuga	New York	Iroquoian	233
Cherokee	North Carolina	„	3,795
	Oklahoma	„	46,850
Chickasaw	„	Muskhogean	5,350
Chitimacha	Louisiana	Tunican	128
Choctaw	Mississippi	Muskoghean	2,281
	Oklahoma	„	19,000
Creek	„	„	9,900
Delaware	„	Algonquian	165
Kickapoo	Kansas	„	360
	Oklahoma	„	291
Menominee	Wisconsin	„	2,551
Miami	Oklahoma	„	305
Mohawk	New York	Iroquoian	1,820
Ojibway	Michigan	Algonquian	1,513
	Minnesota	„	17,195
	Montana	„	568
	North Dakota	„	7,586
	Wisconsin	„	5,063
Oneida	New York	Iroquoian	974
	Wisconsin	„	3,612
Onondago	New York	„	706
Ottawa	Oklahoma	Algonquian	460
Peoria	„	„	414
Potawatomi	Kansas	„	1,188
	Michigan	„	161
	Oklahoma	„	2,974
	Wisconsin	„	319

Tribe	State	Linguistic Affiliation	Population
Sauk and Fox	Iowa	„	525
	Kansas	„	128
	Oklahoma	„	992
Seminole	Florida	Muskoghean	675
	Oklahoma	„	2,000
Seneca	New York	Iroquoian	3,507
	Oklahoma	„	877
Shawnee	Oklahoma	Algonquian	730
Tuscarora	New York	Iroquoian	430
Wichita	Oklahoma	Caddoan	460
Winnebago	Nebraska	Siouan	1,365
	Wisconsin	„	1,520
Wyandotte	Oklahoma	Iroquoian	824

BIBLIOGRAPHY

Crane, V. W., "The Southern Frontier," Philadelphia, 1929.

Deuel, T., "Basic Cultures of the Mississippi Valley," American Anthropologist, n. s., Vol. 37, 1935.

Flannery, R., "An Analysis of Coastal Algonquian Culture." Catholic University Anthropological Studies, Vol. 7, 1939.

Ford, J. A. and G. R. Willey, "An Introduction to the Prehistory of the Eastern United States," American Anthropologist, n. s., Vol. 43, 1941.

Foreman, Grant, "Indian Removal," University of Oklahoma Press, 1932.

Mac Leod, W. C., "Priests, Temples, and the Practice of Mumification in Southeastern North America," Proceedings, International Congress of Americanists, Vol. 22, II, pp. 207-230, 1926.

Shetrone, Henry C., "The Mound Builders," New York, 1930.

Swanton, John R., "The Relation of the Southeast to General Cultural Problems of American Pre-History," National Research Council, *Conference on Southern Pre-History*, pp. 60-74, Washington, 1932.

Wintemberg, W. J., "Distinguishing Characteristics of Algonkian and Iroquoian Cultures," Canada Department of Mines, Bulletin N° 67, pp. 65-124, 1931.

4. Government attitude toward the Indians of the United States

The United States has two responsibilities toward the Indian tribes. The most basic of these is to protect property; the second is to provide services which otherwise are not available to Indians.

The first responsibility is the direct outgrowth of treaties entered into by the United States with the Indian tribes. Most of these treaties (a total of 374) contain provisions by which the United States recognized definite land boundaries within which Indian rights of occupancy are guaranteed against unlawful entry or alienation. In effect,

the treaties established a trusteeship based on the mutual consent of the parties.

The second responsibility, to provide public services, arises out of the conditions imposed by the trusteeship role of the United States. The States may not tax the Indian lands located within their borders, and in consequence they have been unwilling or unable to provide schools, to build or maintain roads, or perform other duties on lands which produce no revenue. Following the creation of the Bureau of Indian Affairs in 1824, the centralizing of authority over Indian matters came more and more to be concentrated in this federal agency. Legislation providing privileges or benefits for the general population was frequently written in a manner to exclude Indians from the legislation, while laws dealing with Indians were limited exclusively to them.

Thus legal prohibitions against the sale or giving of alcoholic beverages to Indians were enacted by the Congress of the United States more than a century before national prohibition was adopted, and the same special Indian laws continued in force for twenty years after the Prohibition Amendment was rejected by the people of the United States.

The growth of programs and budgets in recent years has brought the administration of Indian affairs under heavy attack. Taxpayers and legislators, seeking ways to reduce government costs, would like to see the government relieved of its responsibility in the Indian situation. It is a matter of lesser concern whether the goverment has managed Indian property in a manner to help the Indians to become self-sustaining, or whether through its schools the government has trained the Indians to earn a livelihood in occupation apart from the land. This growing desire to rid the federal household of the costs of trusteeship has produced such results as the transfer of Indian health care to the United States Public Health Service; the gradual transfer of agriculture extension services to states and counties; the encouragement of sales of individual Indian trust lands; the increasing emphasis on the relocation of Indians in urban industrial areas; the enactment of legislation providing for the termination of federal responsibility for specific tribes.

There is an uneasiness of mind among Indians as these transfers and withdrawals occur. They have great fears for their lands, the loss of which would mean the loss of their last foothold on the continent. Government may protest that it has no intention of extinguishing the tribes, but destruction can come by non-intention as readily as by design. It is the act of good will which transforms itself into

a lethal weapon that gives the Indians concern. Such was the General Allotment Act of 1887, intended as a civilizing mechanism, which in its operation reduced Indian land holdings from 138,000,000 acres to 50,000,000 acres in a period of forty-five years.

The true danger resides not in ignorance and the chance that some inadvertant act may result in the further reduction of resources and in the extinguishment of tribal existence. Rather the danger lies in a willful indifference to the factors of culture which have produced the Indian societies of the Americas.

The attitude persists that Indians must, at the earliest possible moment, adopt the ways of the dominant American society. Laws and administrative decisions are made in the light of that prevailing judgment, and invariably such laws and decisions, by ignoring the cultural aspirations of the subject people, fail to produce the well intended result and produce instead dismay and frustration in the Indian people.

BIBLIOGRAPHY OF INDIAN LEGISLATION

Cohen, Felix S., "Handbook of Federal Indian Law," United States Department of the Interior, Office of the Solicitor, Washington, D. C., 1941.

——. "Original Indian Title," Minnesota Law Review, Vol. 32, N° 1, 1947.

——. "The Erosion of Indian Rights, 1950-53," Yale Law Journal, Vol. 62, N° 3, 1953.

Kappler, Charles, "Indian Laws and Treaties," 5 vols., Washington, D. C., 1904.

Otis, D. S., "History of the Allotment Policy," United States House of Representatives, 73d Congress, 2d Session, *Hearings* on H. R. 7902, 1934.

Rice, W. G., "The Position of the American Indian in the Law of the United States," Journal of Comparative Legislation, Vol. 16, 1934.

Royce, Charles C., "Indian Land Cessions in the United States," Bureau of American Ethnology, 18th Annual Report, Part 2, Washington, D. C., 1900.

National Resources Board, "Indian Land Tenure, Economic Status, and Population Trends," Part X of the Supplementary Report of the Land Planning Committe, Washington, 1935.

United States Code Annotated, Title 25, *Indians*, Annual Supplements.

United States Department of the Interior, Annual Reports of the Commissioner of Indian Affairs, 1825 to date.

5. Organizations which work in the field of Indian affairs

Association on American Indian Affairs
Oliver La Farge, President
48 East 86th Street
New York 28, New York

Indian Rights Association
Jonathan M. Steere, President

1505 Race Street
Philadelphia 2, Pennsylvania

National Congress of American Indians (the only all-Indian organization)
Joseph Garry (Coeur d'Alene Tribe), President
1346 Connecticut Avenue, N. W.
Washington 6, D. C.

New Mexico Association on Indian Affairs
Charles Minton, Executive Director
Santa Fe, New Mexico

In addition to the foregoing organizations which devote themselves exclusively to Indian affairs, the following should be listed: The American Friends Service Committee maintains an active field program of Indian work and reports on Indian legislation; the American Civil Liberties Union follows trends in Indian legislation for possible violations of Indian rights; the Fund for the Republic (Ford Foundation) has recently created a Commission to study Indian problems; the Daughters of the American Revolution has a standing committee which works primarily to raise scholarship funds for young Indians, also the General Federation of Women Clubs maintains a committee for a similar purpose.

6. General Indianist Bibliography

Abel, Annie H., "The History of Events Resulting in Indian Consolidation West of the Mississippi," *Annual Report*, American Historical Association, Washington, D. C., 1906.

Collier, John, "The Indians of the Americas," Norton, New York, 1947.

Debo, Angie, "And Still the Waters Run," Princeton University Press, 1940.

Eggan, Fred, "Social Anthropology of North American Indian Tribes," University of Chicago Press, 1937.

Harmon, George D., "Sixty Years of Indian Affairs," University of North Carolina Press, 1941.

Kroeber, A. L., "Cultural and Natural Areas of Native North America," University of California Press, Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 38, 1939.

La Farge, Oliver, "As Long as the Grass Shall Grow," New York, 1940.

——. ed., "The Changing Indian," a Symposium, University of Oklahoma Press, 1942.

McNickle, D., "They Came Here First," Lippincott, Philadelphia, 1949.

Meriam, Lewis, and Associates, "The Problems of Indian Administration," Brookings Institute, Washington, D. C., 1928.

Schmeckebier, Laurence F., "The Office of Indian Affairs, Its History, Activities, and Organization," Washington, D. C., 1927.

Simpson, George E. and J. Milton Yinger, Eds., "American Indians and American Life," *The Annals*. American Academy of Political and Social Science, Vol. 311, Philadelphia, May 1957.

Swanton, John R., "The Indian Tribes of North America," Bureau of American Ethnology, Bulletin 145, Washington, D. C., 1952.

Underhill, Ruth M., "Red Man's America," University of Chicago Press, 1953.

Gila Indians cutting wheat. Gila Crossing.

SUPERVIVENCIAS INTELECTUALES DE LA CULTURA NAHUATL EN EL MUNICIPIO DE MILPA ALTA, D. F.

por Rudolf van Zantwijk

Summary

The author of this study lived among the Nahuatl-speaking inhabitants of Milpa Alta, Mexico, and neighboring villages in the Federal District during the summer of 1957.

Basing his work upon a prior knowledge of numerous characteristics of pre-Columbian intellectual culture, he devoted himself to an investigation of possible survivals of these traits in this zone. Referring to the work of Robert Redfield and Oscar Lewis among the Nahuas in Tepoztlan, the author announces his discovery of another series of fully conscious survivals which are characteristic of valuable aspects of the pre-Columbian Nahuatl intellectual culture, in addition to the characteristic traits of the folk society which Redfield speak of and to the marginal conflicting society referred to by Lewis. The author designates these aspects as a "third countenance" offered by the Nahuas in the zone under study. As an example of the data collected by the author, this study presents several contemporary poems in Nahuatl which preserve the ancient traditions.

Durante el verano de 1957 el autor de este artículo vivió entre los Nahuatlacas de Milpa Alta o *Malacachtepec*, México, con el objeto de obtener datos para un estudio etnológico hecho para la Universidad Municipal de Amsterdam. Las investigaciones en general confirmaron los resultados del estudio de Oscar Lewis sobre Tepoztlán, aunque Milpa Alta tenga tal vez un carácter más conservador y tradicional.

El investigador provisto de conocimientos en el idioma náhuatl, puede encontrar en dicha región algo más que lo referente a la *folk society* de que habla Robert Redfield, o a la "Sociedad marginal en conflicto" de que trata Oscar Lewis, en sus respectivos estudios acerca de la población de Tepoztlán. Se trata de lo que pudiéramos describir como un "tercer rostro", o sea una tercera actitud de rasgos bien definidos entre algunos de los miembros de la moderna comunidad náhuatl existente en el caso de que nos ocupamos, en Milpa Alta.

Ya Redfield observó en su obra *Tepoztlán* que para penetrar a fondo en el conocimiento de la sociedad tepozteca era necesario poseer las dos lenguas habladas en el Municipio. Oscar Lewis ha insinuado la presencia de ese grupo conservador de supervivencias intelectuales de la antigua cultura náhuatl, que forma precisamente lo que llamamos "tercer rostro", cuando escribe:

"Uno de los llamados 'cultos' no necesita ser precisamente una persona educada según los métodos modernos. Uno de los mejores conocidos 'hombres cultos' es un viejo fabricante de velas famoso por sus estudios del náhuatl y por su habilidad para hablar esa antigua lengua." [1]

Buscando ese "tercer rostro" en Milpa Alta, el autor de este artículo se expuso a cometer no pocos errores. Algunas personas de Milpa Alta, conociendo su interés por estudiar elementos autóctonos de la cultura, lo llevaron con frecuencia a casa de sus abuelos o de otros ancianos "huehuetque e ilamatque" que según la opinión popular, "tenían amplios conocimientos de las antiguas costumbres, las tradiciones de nuestros antepasados y las relaciones".

Como material de estudio para formarnos una idea de la situación actual solamente han sido utilizados los datos recogidos en conversaciones con informantes de 15 a 35 años de edad, en otras palabras, datos recogidos entre la generación nacida después de la Revolución. De esta manera se evita dar una representación irreal y exagerada del elemento autóctono. Los contactos con las personas más viejas sirvieron para completar una idea del grado de aculturación y de la rapidez e intensidad del cambio social.

A primera vista el "tercer rostro", o actitud de quienes conservan tradiciones de la antigua cultura náhuatl, parece un rostro enmascarado y oculto, ya que la mayoría de la población se muestra avergonzada de casi todos los aspectos autóctonos de su cultura. Esto se hizo patente en muchas ocasiones. Los datos publicados por el Instituto Nacional Indigenista por ejemplo, nos dan las cifras siguientes con respecto al porcentaje de la población de la Delegación de Milpa Alta que habla Náhuatl: 1940: 64.34 %, 1950: 27.29 %, mientras que según mi modo de ver, en este momento más o menos el 70 % de la población usa la lengua náhuatl al lado de la española. La gran disminución que los datos del I.N.I. muestran para los años comprendidos entre 1940 y 1950 se explica por la intensificación de los contactos con la ciudad de México, ya que precisamente en este período de tiempo se mejoraron mucho las posibilidads de comunicación entre Milpa Alta y la Capital.

Desde hace bastante tiempo la gente de Milpa Alta hablaba español durante sus visitas a la ciudad de México, pero al regresar a su aislamiento de Malacachtepec, se podían librar de la vergüenza para hablar su idioma nativo. Ahora se ha perdido el aislamiento y así la vergüenza vino a hacerse presente aún en las calles y en la plaza

[1] Lewis, Oscar, Life in a Mexican Village, *Tepoztlán restudied*. 1951, p. 56.

misma de Milpa Alta. La lengua náhuatl, sobre todo los domingos, vino a esconderse más allá de los umbrales de sus habitaciones.

La opinión "oficial" mestiza identifica el uso del Náhuatl con retraso cultural, analfabetismo y pobreza. Desgraciadamente esta opinión se muestra muchas veces más fuerte en el pensamiento de los indios mismos que en el de otra gente.

Mujer de filiación nahua. Milpa Alta, D. F. *Foto R. van Zantwijk.*

Durante una de mis visitas diarias al tianguis de Milpa Alta, estuve platicando en náhuatl con una de las vendedoras, cuando pasó una mujer del pueblo de Atocpan que oyendo mis palabras, dijo: "¿Cómo es posible? ¿Usted no tiene vergüenza? ¡Pero usted tiene razón!" "*¡melahuac amo monequi mopinauhtiz!*" (de veras no es necesario tener vergüenza).

Este hecho sirve para ilustrar que en general con algún esfuerzo, se puede reconocer el "tercer rostro". Después de haber mostrado una actitud respetuosa frente a la lengua náhuatl, no he encontrado

dificultades en usar esta lengua ya que gran parte de la gente de Milpa Alta, conociendo mi actitud, prefirió usarla en sus pláticas conmigo.

Establecidos los contactos en idioma náhuatl, muy pronto se suelta la lengua y se puede escuchar la resonancia de la cultura azteca. Todavía más clara aparece la existencia de un "tercer rostro" en pueblos donde hay grupos conservadores de su cultura, que dejando el sentimiento de inferioridad, tratan de purificar su dialecto, reemplazando palabras españolas y bastardas por expresiones puramente nahuas. Muchas veces al lado de estos esfuerzos, se hace notar una tendencia a hablar la lengua de una manera más clásica. Un activo grupo de jóvenes amantes de su lengua nativa existe en Santa Ana Tlacotenco.

Hemos visto indicios de la existencia del "tercer rostro" y ahora nos preguntamos: ¿cuál es su carácter? ¿cuál es su significado? Lo que debe interesar mucho al investigador es la auténtica noción histórica de los Nahuatlaca de Malacachtepec. En Milpa Alta todavía existe una conciencia histórica, como lo ha mostrado el Dr. Miguel León-Portilla en relación con la antigua cultura náhuatl.

Muy conocidos y recordados son los nombres de *Hueyitlahuilanqui* (el primer gobernador azteca de Malacachtepec que conquistó la región en 1429), la Reina Xóchitl, Nezahualcóyotl, Motecuzoma Xocoyotzin, Cuauhtémoc y Zapata.

Lo más sorprendente es la fuerza de lo que otros escritores llamaron "el traumatismo de la Conquista". Mucha gente de Malacachtepec no tiene idea clara acerca de cuando tuvo lugar la conquista española. Existe una tendencia a representarla como más reciente. Hasta ha habido quien dijo que su abuelo todavía había peleado con los *cahtzopinque* (españoles). De todas maneras, muchos de mis informantes se imaginaban que la conquista se había efectuado hace sólo cuatro o cinco generaciones.

La tendencia general de representar a la conquista como más reciente nos da una indicación de la importancia de este acontecimiento respecto de la mente nahuatlácatl. Aquí se pone al descubierto la supervivencia de muchos problemas de adaptación mental que derivan sus orígenes de la Conquista.

Su conocimiento de la historia de México y sobre todo de la de Milpa Alta misma se funda principalmente en la transmisión oral. Por consecuencia se hace notar que la mayoría de la población tiene conceptos muy defectuosos de la historia. Así debemos considerar las leyendas y transmisiones contadas por la población actual como poco seguras. Sin embargo, para el etnólogo muchas veces, más importante

que saber el verdadero desarrollo de la historia, es saber lo que la población tiene por verdad.

Hay algunas familias en Milpa Alta que se dan como descendientes de los Mexica-Tenochca. Uno de mis informantes me dijo: "*Nehuatl ni pochtecamecayotle; nachtotahuan azico nican notlalnan, choloanime oyeya, ca ompa Mexico ya teyaochihuaco cahtzopinque*" (Soy descendiente de los *pochteca* (comerciantes); mis antepasados llegaron aquí a mi tierra nativa como fugitivos, pues por allá en México vinieron a hacer la guerra los gachupines).

Sea lo que sea, de todas maneras este grupo se distingue de los otros *macehuales* (gente del pueblo), por su modo de hablar y por su amplio conocimiento de la cultura náhuatl y sus tradiciones. Este grupo "mexica tenochca" se puede llamar lo más distinguido de la actual cultura autóctona de Malacachtepec. Son los sabios en la rama de la resonancia azteca, son los *tlamatinime* (sabios) que forman la expresión aristocrática del "tercer rostro".

Los macehuales consideran al citado grupo como superior; se dice: "*Iixpantzinco inin tlacatl tehuantin zan tiixtlayoalteme*" (En la presencia de esta persona nosotros solamente tenemos rostros como piedras en la noche). Con otras palabras: en comparación con esta persona (un *tlamatini*) somos ignorantes.

Los "cultos" del "tercer rostro", los *tlamatinime* de nuestro tiempo, usan todavía una lengua que puede ser llamada *tecpillatolli*, lengua noble. Usan con frecuencia las muy elaboradas fórmulas de cortesía, tan típicas de la lengua clásica náhuatl y además hablan de una manera mucho más refinada que la mayoría de la población.

Claramente se hace oír la resonancia de la antigua religión azteca, más frecuentemente en el grupo que habla *tecpillatolli*, pero también fuera de éste. Algunas palabras de mis informantes ilustrarán este aspecto. Pregunté a un *tlamatini* (culto) quiénes eran los antiguos *teteo* (dioses) y me respondió: "El supremo *téotl* es *Tloque Nahuaque, Ipalnemoani*, que vive en todas partes, en la tierra y en el universo. Otros grandes *teteo* eran *Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, Tlalxictentica, Zenteotl* y *Tláloc*, todos son los que nuestros antepasados adoraron."

Es interesante comparar con esto la respuesta que dio un *ixtlayoáltetl* (ignorante) a la misma pregunta. Dijo: "El más grande fue *Huitzilopochtli*, el emperador del mundo (sic!), el poderoso monte *(Teotepetzin), Hueyitlahuilanqui, Quetzalcóatl* y la Reina *Xóchitl*". Y añadió: "La Reina *Xóchitl* peleó mucho con *Huitzilopochtli* y al fin le derrotó." Esto me parece un buen ejemplo de lenguaje simbólico. *Huit-*

zilopochtli simboliza el imperio mexícatl con sus instituciones y la Reina *Xóchitl*, la inventora del pulque, simboliza la fuerza de esta bebida alcohólica. A mi modo de ver, la significación de esta frase es: "Después de la llegada de los españoles lentamente se destruyeron las reglas, las leyes y las instituciones del imperio azteca y con esto se generalizó la costumbre de emborracharse."

Es notable que las dos respuestas hacen observar casi las mismas diferencias mentales entre cultos y plebeyos que según el Dr. Miguel León-Portilla y otros escritores, existieron antes de la Conquista. En la poesía actual de la región nahuatlácatl del sur del Distrito Federal oímos la resonancia de la filosofía náhuatl. Nos indica también que en muchos aspectos todavía existe una unidad cultural, pues algunos poemas de Milpa Alta tienen sus analogías en otras regiones nahuas.

Me parece útil dar algunos ejemplos de poemas que siendo bastante populares se pueden considerar como representativos del modo de pensar de una parte importante de la población. Se dan textos originales con su traducción literal.

El primer ejemplo es un poema notado en *Malacachtepec Momoxco* (el pueblo de Milpa Alta). La idea expresada corresponde a la de muchos poemas clásicos, como el "Concurso de Poetas en Casa de Tecayehuatzin" [2] y *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 14, v.[3]

Moztla huiptla titomiquilizque
xochitepanco totlallaquizque;
mochi tlacah ompa ye huallaque,
noyohqui totloque topialtitehua.

"Mañana o pasado moriremos,
iremos a asentarnos en el lugar de las flores,
todos los hombres (difuntos) ya llegaron por allá,
también en nuestra cercanía vamos a encomendarnos al otro."

Siguiendo al Dr. Miguel León-Portilla, que en su profunda tesis *La Filosofía Náhuatl* distingue en el mundo clásico tres posiciones del Nahuatlácatl ante el problema del más allá, puedo decir que este poema muestra una mezcla de la primera y la tercera posición. (1ª: lo inescapable de la muerte; 2ª: duda sobre el más allá; 3ª: afirmación de un más allá feliz.)

[2] A. M. Garibay K.: *Poesía Indígena de la Altiplanicie*, Bibl. del Estudiante Universitario, México 1940, p. 83.

[3] Miguel León-Portilla: *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes.* Instituto Indigenista Interamericano, México 1956, Apéndice II, núm. 21.

Otro ejemplo de resonancia de la cultura náhuatl se encuentra en la lírica *icnocuícatl* (canción de orfandad), de la que se reproduce aquí solamente la estrofa primera. Como se sabe, hay muchas *icnocuícatl* de la literatura clásica:

Quexquich xihuitl, tinonantzin
nel mixtentlan nohtazquia!
quen zan ohui nonemiliz,
motlazohtlaliz zan huelic...
ninomati, nicyolmati, nozehzel!

"Cuantos años, madrecita,
me ví en verdad cerca de tus ojos!
mi vida fue solamente difícil,
Tu amor fue solamente suave...
¡Interiormente lo sé, en mi corazón lo sé, yo tan solo!"

Hay en Milpa Alta algunas personas que saben por tradición las palabras y la música del himno de Huitzilopochtli *(icuic Huitzilopochtli ihuan Tlaxotecayotl)*, cosa sorprendente que nos da un nuevo argumento para considerar seriamente las afirmaciones de ésta y otras familias concernientes a su origen mexica-tenochca.

Tenemos otros ejemplos que indican la existencia hasta nuestro tiempo de algún grado de unidad de la cultura náhuatl. Me parece interesante comparar un pequeño poema de Milpa Alta con parte de una canción de Tuxtla (Ver.), publicada por el sabio Profesor Ángel María Garibay en su *Llave del Náhuatl.*

La versión de Milpa Alta es la siguiente:

Ipan zentetl tepetontli,
campa xochitl mohuilana,
oyeya ze mahuiztic zihuatontli,
tlen toyollo quitilana.

"Encima de un cerrito,
por donde se arrastran las flores,
estuvo una mujercita maravillosa,
que nuestro corazón atrae."

Con éste puede muy bien compararse parte de un poema escrito en el dialecto de Tuxtla (Ver.):

Itzintan ze tepetontzin
campa xochitl matechpana
nih niquita ze xinola
noyolotzin quitilana.

"Detrás de un cerrito,
donde hay flores,
yo veo una mujercita
que mi corazón atrae."

La conformidad me parece grande y creo que los dos poemas tienen un origen común. Otras analogías se muestran en el muy conocido canto *Nonantzin ihcuac nimiquiz* (Madre mía cuando muera) que se puede encontrar en Texcoco, Tlaxcala y Jalisco, como en Milpa Alta.

En su libro *Cantos Indígenas* Concha Michel anotó una canción tlaxcalteca llamada *Notlazohtla.* En Milpa Alta pude aprender una versión más amplia:

Notlazohtla ichpoxochitl
que zitlalli titlachia
ihcuac iman ye tlanezi,
tepetzalan titlanextia.
Ximocuiti ca melahuac,
ica melahuac nimitztlazohtla!
Zan tzilinque, zan tzopelic
nictenehua tlen motocan,
tlacuilolli itech noyollo,
cuac nimiquiz, nih huicaz.

"Amada mía, flor doncella,
te asemejas a la estrella,
cuando amanece,
entre los cerros apareces.
¡Declárate, pues, en verdad,
verdaderamente te amo!
Sólo melodiosamente, mansamente
pronuncio tu nombre
que está escrito en mi corazón;
cuando muera conmigo lo llevo."

Hemos visto algunos productos literarios de los que no se sabe

precisamente el origen, ni el tiempo de su creación. De todas maneras constituyen una literatura viva y por eso me parecen útiles como indicaciones de la resonancia de la cultura azteca, aspecto principal del dicho "tercer rostro" de la sociedad actual de los Nahuatlacas del Distrito Federal (Milpa Alta).

Quedan por notar otras muchas manifestaciones de la resonancia azteca, como por ejemplo la costumbre de pronunciar amplios discur-

Informante nahua de Milpa Alta, D. F. *Foto R. van Zantwijk.*

sos con ocasión de toda clase de acontecimientos sociales como casamientos, entierros, fiestas, etc. Creo sin embargo, que se ha cumplido el objeto de este artículo con la indicación de algunos aspectos importantes de la antigua cultura, para que mejor se comprenda el "tercer rostro" de la sociedad nahuatlácatl de nuestro tiempo.

Para terminar, consideraremos la primera estrofa de una canción que nos muestra otro aspecto importante de la mentalidad nahuatlácatl moderna.

Tenochtitlan, teteon inchan,
azteca copil oczeppa tiyez;
Quetzalcóatl iteotlahuil
topan huallanextihuitz!

Tenochtitlan, casa de los dioses,
otra vez serás la corona azteca;

¡La divina luz de Quetzalcóatl
va a echar sus rayos sobre nosotros!

Voy a concluir este artículo con las palabras de uno de mis informantes que después de haber pensado sobre el problema de la adaptación mental, exclamó: *Nicnenequilia in tla oc ninemi ipan cahuitl Cuauhtemoc, ca ye niman nitemictiz, niquinmacuauhmictiz cahtzopinque* (Deseo mucho haber vivido en los tiempos de Cuauhtémoc, pues en ese caso hubiera dado muerte a la gente, con mi *macuahuitl* hubiera matado a los gachupines).

Por éste como por otros ejemplos ya mencionados puede concluirse que el dicho "tercer rostro" en muchos de sus aspectos está en realidad ligado con la vieja religión de Huitzilopochtli.

IDEAS DE LA EVANGELIZACIÓN ANGLOSAJONA ENTRE LOS INDÍGENAS DE LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA *

por Juan A. Ortega y Medina

Summary

In this article Juan A. Ortega presents a summary of his book *Las ideas de la evangelización anglosajona en los Estados Unidos de Norteamérica*, which is included within the Committee on Ideas in America of the Pan American Institute of Geography and History, to be published shortly by the Fondo de Cultura Económica in Mexico.

As its title indicates, this study presents the ideas of Anglo-Saxon evangelization in the United States of America. It consists of two main sections. The first is a short, substantial study of Spanish-English spiritual and economic rivalry during the XVI century, which serves as a basis for the development of the theme.

The second part is more extensive and important. In this section the author begins by showing how the European colonial enterprises, based upon almost identical premises (the Christian background reinforcing the similarities over and above the doctrinal, social, political, and economic differences derived from the Reformation), obtained distinct results, not only from a secular point of view, but also from a purely spiritual one. In consideration of this latter point, Dr. Ortega studies Puritan evangelization, demonstrating the existence of an enthusiastic missionary effort among the clergymen and Puritans of New England extending from the XVI to the XVIII century. He also indicates that the lack of English missionary success was not due to hard-heartedness nor to indifference on the part of the Indians, but rather to the Puritan theological elaboration of a pessimistic concept of Man and, by extension, of the Indian. The native was considered to be incapable of receiving the salvation which his teachers offered him. The Puritans evangelized the Indians who voluntarily accepted evangelization, but those who were stubborn were considered to be "abandoned by God".

In the light of these principles, a final comparison is made between the methods followed by missionaries in New Spain and those in Canada, in which similarities and differences are defined.

* Presentamos aquí a la consideración del lector un avance conclusivo de un libro nuestro que ya está incluído en el proyecto de publicación del Comité de las Ideas en América del *Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, cuya edición (como todos los demás volúmenes de esta colección) se llevará a cabo por el Fondo de Cultura Económica, en México.

Introducción

Resulta siempre una muy plausible costumbre presentar en un apretado haz el fruto concentrado de una larga y ardua investigación. Respondiendo, pues, a esta obligada, expresa cuanto necesaria y gustosa tarea, obsequiamos aquí al presunto lector lo que hemos podido espigar, a manera de recapitulación conclusiva, de las dos partes de que consta nuestro libro. La dificultad de la empresa no se finca tanto ahora en la forzada concentración sintética, cuanto en los forzosos huecos y en las afirmaciones sobreentendidas que ofrece toda recapitulación, cuando el lector, como es ahora el caso, no ha venido preparándose su propia síntesis a través de la progresiva lectura crítica de toda la obra. Dicho lo que antecede, que no es excusa sino necesaria advertencia, pasemos por tanto al apretado testimonio de nuestro ensayo, y vaya, pues, por delante, a manera de prólogo, el siguiente epítome previo:

Si tornamos por un momento la vista atrás para abarcar en una visión de conjunto el panorama, lo que se nos ofrece es el paisaje extraño y rico del apostolado novoinglés y anglosajón en el Nuevo Mundo; paisaje desconocido que revela al contemplador los tonos y cualidades más insospechados y atractivos.

La *Primera Parte* constituye una previa exploración de nuestro decisivo viaje. Asistimos a la pugna económico-espiritual entre las naciones europeas por el monopolio mercantil y aventurero de las tierras americanas recién descubiertas. El principal conflicto tuvo lugar entre España e Inglaterra, durante el siglo XVI esencialmente, por las posesiones y posiciones coloniales y por el dominio de las flamantes rutas oceánicas. Inglaterra se aprestó a justificar aquéllas y a dar las razones de sus legítimas ansias y ambiciones transmarinas; justificaciones y razones que repetían los mismos argumentos que las otras naciones empleaban asimismo para asegurar *sus derechos* de posesión y exclusividad. Pero la arribada un tanto tardía de Inglaterra a la hora del reparto, produce en ella un resentimiento natural, que teniendo por fondo la espiritualidad protestante (predestinación, herencia mesiánica hebraico-calvinista, desconocimiento o negación del libre albedrío *(arbitrii servi)*, vocación *(Beruf = calling)* y ascetismo intramundano), dará a la larga en una rivalidad enconada contra la colonización y evangelización católicas y contra la esencia típica hispánica; todo lo cual será expresado, andando el tiempo, en una doctrina que en el siglo XIX, por vía de herencia histórica, recibirá su consagración apelativa: *destino manifiesto*. Las críticas inglesas del siglo XVI contra el sistema evangelizador de los españoles constituirán desde un prin-

cipio la base de aquella doctrina, y justificarán la legalidad y autenticidad cristianas del método evangélico inglés de salvación de los indios. Así pues, el estudio somero, aunque substancial, de la rivalidad espiritual y económica hispano-inglesa durante la centuria décimosexta, constituye la necesaria base conceptual sobre la cual montar la parte siguiente.[1]

La *Segunda Parte* es cualitativa y cuantitativamente la más importante; en ella intentamos demostrar fundamentalmente una cosa: cómo es que partiendo las empresas coloniales europeas de premisas casi idénticas (el fondo *cristiano* fundamenta las semejanzas por encima de las diferencias doctrinales, sociales, políticas y económicas derivadas de la Reforma) los resultados obtenidos serán distintos, no sólo por la vertiente secular, sino también por la espiritual. Embarcados especialmente en la segunda tarea, estudiamos la evangelización puritana desde su bajamar teológica, lo cual nos arroja estupendos resultados: se demuestra la existencia de un vasto y entusiasta esfuerzo misionero entre los eclesiásticos *santos* y puritanos novoingleses, que va desde el siglo XVI al XIX incluso, aunque con graves quebrantos ya para este último siglo, y que puede ser comparado, si no se juzga previamente por los resultados, a la conquista espiritual de América realizada por las órdenes religiosas españolas.

Se demuestra también que el fracaso misionero inglés no se debió a la dureza de corazón, a la indiferencia o a la falta de entusiasmo y sacrificio catequistas, sino a la elaboración teológica puritana de un concepto sobre el hombre y, por extensión, sobre el hombre indio. La destrucción de los indígenas fue el resultado lógico cuando se pusieron en juego los principios espirituales puritanos (congregacionalistas y separatistas) frente a un hombre indio empecatado y diabólico, incapaz de adaptarse al triple pacto salvador que le brindaban sus maestros, o sordo y ciego (por expresa e incomprensible voluntad divina) a toda insuflación vocacional.[2]

Conviene insistir en que el estudio comparativo que hacemos entre ambas formas de evangelización, la protestante (Nueva Inglaterra) y la católica (Nueva España), es meramente auxiliar e ilustrativo, y no

1 Fundamentalmente las excerptas de Hakluyt y Purchas (ediciones, respectivamente, de la Everyman Library (1919) y de la Universidad de Glasgow (MCMV), proporcionan material más que suficiente, amén de otras muchas fuentes que por razones comprensibles no aparecen aquí, y que se hallan anotadas y utilizadas exhaustivamente en el texto de nuestro libro.

2 Para ilustrarlo y demostrarlo nos ceñimos esencialmente a las crónicas, diarios, relatos e historias novoinglesas de John Eliot, Cotton Mather, Winthrop, Morton, Mayhew, Bradford, etc., así como a otras fuentes auxiliares imprescindibles.

un análisis a fondo de sus puntos de tangencia y divergencia. Ahora bien, estamos convencidos de que la inspiración lascasasiana es tan importante para el método puritano evangelizador, que no puede menos de llamarse la atención sobre el indudable contacto, si bien tácito que no expreso. No cabe duda que en el método modernista catequizador propuesto por el Padre Las Casas, que tanto difería del franciscano tradicional o primitivo puesto en práctica especialmente en México, se acomodó muy bien, según creemos, y no por puro azar a la conciencia puritana para dar forma a sus sistemas de apostolado.

Si la inspiración fue consciente, deliberada, no es asunto que hayamos intentado demostrar plenamente en nuestro texto, lo único que nos ha parecido patente es que existió entre los *divinos* y reverendos novoingleses tal inspiración lascasasista, al menos como juicio crítico beligerante: coincidencia demasiado sospechosa para ser fortuita. En la corriente española de la explotación colonial, como asimismo en la tendencia evangelizadora, nos parece que Las Casas, dentro de ellas, representó una novedad, una vez que resultó insólita, desaforada, "conturbadora", si aceptamos este calificativo de Motolinía, incomprensible para sus contemporáneos, fuera de tono y casi, casi estamos por creer, preheterodoxa.

El gran vuelco espiritual del siglo XVI y la quiebra religiosa (Reforma-Contrarreforma) nos obligan a una adjetivación al parecer tan históricamente disparatada; pero probablemente si la ruptura espiritual que puso a la Iglesia a la defensiva (Trento) no hubiera acontecido, resultaría hoy impropio hablar de preheterodoxia tratándose del Padre Las Casas. Con todo, el lector no debe extrañarse por el hecho de que la Iglesia no quisiera reparar en la novedad espiritual antiaristotélica (bervigracia antitomista) que defendía el famoso dominico (novedad de la que él fue claramente consciente) en lo que se refiere al concepto del hombre y al sistema de apostolado que depende de aquél, porque a decir verdad el Padre Las Casas no pretendió jamás ser un reformador, sino un misionero... teórico.

I. Los antecedentes históricos

Abarcando así el campo en esta mirada general, procedamos ahora a un análisis más detallado, aunque concentrado, de entrambas partes. Al igual que otros países europeos discurrió Inglaterra justificaciones fundadas en razones inmanentes y pruebas de valor histórico para desmontar sus derechos a las Indias (s. XVI). Los ingleses representativos sintieron la insularidad de su nación providencialmente y la cantaron con exultante tono laudatorio (Shakespeare, etc.).

Dicha insularidad, antes un obstáculo, representó entonces (s. XVI), tras el descubrimiento y vencimiento oceánicos, una ventaja. La famosa envidia medioeval inglesa dio fin, pero Inglaterra percibió ahora en cambio la de los demás clavada sobre tan venturosa cuanto insular tierra. Se agudizaron, pues, las diferencias caracterológicas entre los principales pueblos europeos de aquel tiempo (comienzos de la Edad Moderna) y cada grupo nacional reclamó con razones propias, pero en el fondo semejantes, las tierras de las Indias desequilibradoras del tradicional *status* político medioeval.

La espiritualidad distintiva le impidió a Inglaterra recurrir a la potestad del Santo Padre; pero entonces discurrieron los protestantes ingleses rivalizar con sus contrarios por medio de la *moda* imitatoria. Con la regla de la emulación en la mano y acordándole a ésta un valor decisivo y peculiar, los ingleses disputaron a España la participación colonial y mercantil. El sistema, conviene aclarar, era universalmente practicado; mas los británicos le conferían un grado especial emulatorio. Imitando la expansión colonial española pretenden los ingleses anglicanos desterrar vicios y males medioevales, y pretenden asimismo la salvación de los indios. Emulando la obra española, Inglaterra podía asimismo sacudirse su letargo medioeval y ponerse a la altura de los nuevos tiempos mercantilistas y marineros. Los ingleses descubren, por tanto, en el mar el campo apropiado para su actividad vocacional e incorporan definitivamente el Océano —permítasenos decirlo aunque con incongruencia filológica— al ecúmene tradicional. Buscando ventajas económicas convertirán por consiguiente el mar en un bien; en cambio para los españoles e inclusive para los portugueses, pese a los éxitos descubridores y mercantilistas de ambos, el mar seguirá poseyendo su vieja tradición odisíaca y latina, mediterránea y obstructora, de indomeñable y leviatanesca otredad.

La rivalidad colonial anglohispana y el natural resentimiento inglés por los éxitos españoles comienzan a erigir los cimientos de la doctrina traumática del *destino manifiesto* (s. XVI). El siguiente fundamento pertenece a la misma raíz aunque adopta un revestimiento espiritual: el derecho inglés a difundir el Evangelio entre los salvajes para librarlos de su satanesco paganismo y libertarlos o aislarlos de toda contaminación papista; es decir, católica y española. Se trata también, como en el caso español, de trocar materialidades indígenas por espiritualidades inglesas, y la operación de trueque se siente urgida por la creencia (ya desvitalizada) de la "última edad del mundo" y por la manifiesta decisión divina de reservar terrenal y racialmente las posesiones americanas, las septentrionales cuando menos, para Inglaterra: exclusiva morada anglosajona sobre la que habrá de rema-

tarse el ciclo expansivo evangelizador de espíritu protestante. Dicha región americana podía reclamarse a cuenta de los descubrimientos de los Cabotos; pero era mejor hacerlo con alegatos trascendentales, mediante los cuales se demostraba que la providencia divina había delimitado dicha zona privilegiada para su pueblo elegido; región áurea ("golden meane") exclusiva y perfectamente adecuada a la calidad moral y física de los ingleses: simiente teológica de la doctrina norteamericana del *excepcionalismo histórico*. A estas razones se añadían también otras: la tranquilidad que gozaba Inglaterra, a diferencia de sus vecinos (guerras entre Francia y España) y el "*derecho a la seguridad y a la defensa*" que imponía sobre los ingleses la obligación ineludible de arrebatarle a España sus posesiones ultramarinas ya reales o nominales, para poder hacer de Inglaterra una nación libre, rica y poderosa, o que les obligaba, cuando menos, a poner serios obstáculos a la expansión atlántica española por medio de la piratería. Un argumento hay que añadir aún para completar la doctrina, la obligación en que se hallaban los indios de cultivar intensiva y extensivamente la tierra virgen americana so pena de quedar despojados de ella (como en efecto quedaron por no haber sabido extraerle el debido rendimiento). El supuesto incumplimiento justificaría el despojo de los indios durante tres siglos, y en el XIX el realizado a costa de México (Texas, Arizona, Nuevo México y California).

De esta suerte la doctrina del "Destino Manifiesto" [3] aparece ante nosotros como la desaparición de un sentimiento o complejo tradicional; como la culminación o sublimación de un largo proceso de resen-

[3] Creyéndose informadísimo hay quien asegura que esta frase llegó a convertirse en un reclamo el año de 1846 durante el debate sobre los límites de Oregón, cuando Robert Winthrop, de Massachusetts, se acordó de la alusión famosa de Francisco I y manifestó en la "House of Representants" lo siguiente: que él se uniría a los abogados del *destino manifiesto* el día que ellos le mostraran la cláusula en el testamento del Padre Adán, mediante la cual se les había hecho este legado que les autorizaba a gobernar el Hemisferio Occidental. La frase subrayada corrió como "slogan" de moda: pero no tuvo su confirmación escrita populachera sino hasta que un periodista, John L. O'Sullivan, en la edición de julio-agosto de la *Democratic Review* (1845) la consagró en un artículo relativo a Texas, en el que defiende y justifica en nombre del "manifest destiny" la desmembración sufrida por México (*Vid.* en Julius Pratt, *The Origin of 'Manifest Destiny,'* American Historical Review, XXXII (1927), pp. 795-798). Pero, según creemos nosotros, la doctrina político-espiritual comienza a forjarse a partir de los primeros establecimientos ingleses en América (s. XVI); lo cual no quiere decir ni mucho menos que nosotros rechacemos la confirmación final *escrita* de acuerdo con la historia que nos cuenta Pratt. En suma, lo que sustentamos es que las raíces ideológicas de la doctrina pertenecen al siglo XVI y son de base teológica.

timiento cuya raíz y razón hay que buscar en el meollo de la ruptura religiosa y, por tanto, económico-política de la centuria decimosexta; un larguísimo capítulo del dilatado conflicto anglohispánico cuyo punto y aparte, si bien se mira, todavía no ha sido eficaz y definitivamente estampado. Se trata asimismo de la vieja herencia hebraica de *pueblo elegido* recibida por los anglosajones y filtrada ahora al través del estrecho cuanto implacable dispositivo teológico, predestinatorio, de la *Institución Cristiana* de Calvino.

II. La evangelización de los Indios de Norteamérica

Concentrados así los fundamentos de nuestra travesía primera, podemos ya abordar la segunda parte que, en definitiva, es la más esencial. Hemos presentado resumidamente hasta ahora una especie de escenario histórico sobre el cual habrá de representarse inmediatamente el drama o auto sacramental (sin redención ni victoria final divinas) de la evangelización puritana. Tuvimos por fuerza que partir de la situación económica y política con que el descubrimiento de América apresuró el doloroso desgarramiento europeo y cristiano, y en estrechado epítome vimos como el conflicto colonial hispanoinglés se fue agudizando y dando paso a una doctrina históricamente patente y compensatoria. Dicho esto, podemos añadir que la historia de dicha doctrina pone en seguida al descubierto las relaciones y deudas anglosajonas de Norteamérica. La herencia estadounidense no es únicamente espiritual, sino también política y económica; y esto último no lo deducimos por el simple parangón físico, sino porque precisamente el fondo religioso y cultural —insistamos sobre todo en el primero— de la metrópoli y sus colonias fue común o semicomún.

Dicho lo que antecede podemos ya abordar la visión anglosajona de América. Para los ingleses, lo mismo que para los españoles (s. XVI), la primera visión de América fue paradisíaca y potenciada: la nueva tierra era sin disputa la mejor del mundo. El indio que la habitaba era el hermoso y manso salvaje renacentista, al cual se dota con los mejores dones físicos y éticos. Se hace la apología del indio empleando todos los procedimientos de expresión y representación entonces en uso. Aunque *inocente* el indio es *civilizado;* es decir ajeno al mundo de egoísmos y codicias de la Europa férrea. El clisé mental acude, pues, a la explicación clásica (Le Moyne, De Bry, White) que embellece y poetiza la gentil apostura y bondad del piel roja; pero que lo desampara ante el gálibo bíblico y predestinatorio por el que había de pasar y ser medido para quedar situado en el panorama espiritual protestante. Los primeros ensayos de evangelización, verbi-

gracia de la identificación humana de los indios, fueron llevados a cabo por simples colonos anglicanos; mas, faltos éstos, naturalmente, de un auténtico espíritu evangélico, olvidaron bien pronto la primordial misión y en lugar de sembrar espiritualidades en el corazón de los indios se dedicaron casi exclusiva y egoístamente a explotarlos y exigirles temporalidades sin el obligado trueque de la inexcusable tarea adoctrinadora. Mas, como el Dios protestante resultaba mucho menos paciente y casuístico que el católico, pronto desató su cólera y los castigos divinos fueron tan terribles que en poco tiempo acabaron con la colonización anglicana del siglo XVI. La explicación inglesa del fracaso se explicitará entonces por la vía espiritual y no por la material; en realidad, los hombres de aquella época sólo podían disculpar sus fallas desde un punto de vista religioso.

El hombre puritano, más tarde (s. XVII), se vio también constreñido a justificar su presencia en América por motivos religiosos y misioneros; pero ello implicará el encararse primero y comprobar asimismo, como tenía que ser, la categoría humana del indio. Decidida por el teólogo puritano la calidad de animal racional poseída por el salvaje, pudo ya lanzarse a la tarea adoctrinadora lleno de toda confianza. Las condiciones para lograr la regeneración del indio (su cristianización) debían ser tres: *predestinación,* que no dependía del piel roja, sino de Dios, *vocación (calling)* o descubrimiento íntimo de un quehacer intramundano de salvación que iba encaminado tácitamente hacia la prosperidad, el éxito mundanal y el trabajo productivo, y *policía ciudadana,* triple convenio político-eclesiástico-divinal acordado libremente entre los futuros ciudadanos. La esencia corruptiva de toda naturaleza humana identificaba desde el punto de vista puritano o *santo* al indio con el inglés. La igualdad comenzaba teológicamente por abajo, por la vía del pecado o la carne; pero las diferencias predestinatorias y vocacionales, los éxitos y fracasos mundanos, como asimismo el triple pacto, comenzarán bien pronto a subrayar las divergencias y primacías trascendentales, pues a simple vista se observan las dificultades que experimentaba el salvaje para levantarse desde la yección en que es encontraba; su vivir era un vivir caído, inauténtico desde el punto de vista puritano; trasunto fiel de una sociedad natural-inmoral, de una existencia casi animal. Desde el punto de vista puritano la cosa parecía, con todo, sencilla; el indio no tenía sino que abandonar su libertad natural anárquica y perturbadora, diabólica, y acogerse a la civil o política de inspiración divina. La servidumbre política, social y cristiana que se le brindaba debía ser aceptada libre y voluntariamente, porque el camino hacia la salvación era rigurosamente individual y selectivo: decisión racional y

voluntaria enemiga de la esclavitud selvática y de la compulsión y tutelas paternalistas. Se trataba, en suma, de brindar a los indios una experiencia; una *evangelización contractualista*, un convenio religioso-político; un pacto mediante el cual se obligaba a Dios a que cumpliese lo prometido (estatuto de derechos naturales). A disposición de los indios se ponían las verdades fundamentales de la fe puritana y las experiencias del gobierno civil teocrático o bibliocrático. Para llevarlo a cabo, los colonos puritanos, así como los ministros, exigían de los pieles rojas una paz escriturada con todas las exigencias y garantías de rigor; un pacto asimismo político-económico que imponía también el trueque ya conocido de espiritualidades por temporalidades, y entre estas últimas la *venta*, que no usurpación (afirmaban convencidos los reverendos), "como hacían los españoles" de las tierras, y la *compra* legal correspondiente de las mismas.

Los peregrinos famosos que desembarcaron del Mayflower (diciembre de 1620) intentaron en un principio el sueño utópico de la conquista espiritual y material de América y de los indios por medio de un proyecto teológico y evangélico, que fue llevado a la práctica inmediatamente que pisaron tierra en Cabo Cod; una utopía comercial e intramundana en la que los *santos* soñaron representar el papel del capital espiritual-mercantil y los indios el del trabajo (cultivo del maíz, etc., y tramperías). Este primer contacto utópico entre ingleses e indios se legalizó también mediante un contrato secular-eclesiástico; pero en el cual el rompimiento de cualquiera de sus cláusulas por parte de los indios ponía no sólo fin a la aventura imposible, sino a toda ulterior convivencia, porque el indio al romper dicho compromiso lo que hacía, según los puritanos, era retornar a su libertad natural satanesca, a su condenación silvestre segura; es decir, retornar a su primigenia condición de animal semirracional y, por ende, diabólico.

Habiendo acabado por consunción el intento utópico, se pisó ya en terreno más firme para establecer la sociedad puritana sobre bases más prácticas; se puso fin a la aventura comunista y se comenzó la individual y egoísta. Pero, por lo que se refería a los indios el pacto quedó vigente en toda su tácita y tremenda operatividad futura. La dificultad mayor de este pacto no consistía en poder armonizar los intereses distintos de indios e ingleses, puesto que ponerse en relación espiritual unos con otros, aunque embarazoso, no fue imposible; las dificultades serias comenzaban en el terreno de lo material, cuando las exigencias insaciables de los colonos respecto a las tierras de los indios chocaban por fuerza con los justos y cinegéticos intereses de éstos.

El diferente significado ético y real que indios e ingleses acorda-

ban mutuamente al contrato de compraventa, el consiguiente incumplimiento por el indio de la articulación legal de aquél y las crecientes y naturales demandas puritanas, no pudieron resolverse y estallaron terribles y crueles guerras de exterminio al sentirse ambas partes sinceramente engañadas. Desde el punto de vista novoinglés ellos no quitaban nada a los indios, sino que procuraban sólo retener lo ya legalmente adquirido, pues jamás ocuparon tierras, según ellos, que no hubieran previamente pagado y ajustado; desde el punto de vista piel roja, las engañifas y subterfugios contractuales obligaban a los indios a emprender la marcha por el terrible sendero de la guerra y de la venganza. Sin una coerción o freno político-espiritual poderoso (supracomunal) y contrario a los intereses de los blancos, emanado de un monarca, de una legislación protectora (pese a su posible absoluta inaplicabilidad) y de una Iglesia nacional, no era posible (como sí lo fue en buena parte, no obstante sus grandes fallas y violaciones, en el caso de los colonos españoles o en el de los franceses en el Canadá) sofrenar los ambiciosos y desbocados apetitos colonizadores. Biblia en mano los ingleses podían justificar sus apropiaciones y exacciones vista la abundancia de tierras y considerando el poco o mínimo rendimiento que extraían de ellas los pieles rojas. Más aun, los indios, a causa de un incomprensible juicio divino, se veía que hacían pocos progresos en el camino salvador y único de la regeneración cristiana y civilizadora, lo que a los ojos puritanos era señal infalible de predestinación negativa; es decir de ineluctable condenación. ¿Y qué más, entonces, podían hacer ellos, *santos* y puritanos, sino ayudar a Dios a clarear aquellas tierras de tales alimañas? Manifiesta era la indiferencia de Dios hacia aquellos salvajes, que seguían siendo a la vista de todo el mundo hijos de Satanás según lo demostraba el tan patente cuanto inexplicable y misteriosísimo juicio divinal.

Con todo, el misionero puritano intentó desde el primer momento remediar aquel mal y se apresuró a realizar la obra salvadora adoctrinando a los indios. Respondiendo al mandato de Cristo llevó el Evangelio al corazón del salvaje, y sus sacrificios, desvelos, inteligencia apostólica e incluso heroísmo rayaron a gran altura; por lo menos casi a la misma que alcanzaron las órdenes religiosas españolas o los jesuítas franceses en el Canadá, que se empeñaron fervorosamente en parecida obra civilizadora y cristiana. Por desgracia, la labor catequizante y misionera de los ingleses, según apuntamos, no se desarrolló coextensivamente al ideal político y económico. El apóstol puritano tradujo la Biblia (John Eliot), instrumento eficaz y casi exclusivo de regeneración y salvación, y se empeñó denodadamente en llevar esta fuente de inspiración y bienestar espirituales (vertida ya cuidadosa-

mente al algonquino) a todos los indios. Aparece una vez más la difícil exigencia protestante de la alfabetización universal, puesto que el aprendizaje de la lectura es el primer paso decisivo hacia la luz, hacia la salvación individual. John Eliot puso, pues, todo su tesón en la regeneración de los indios enseñándolos a leer, puesto que el conocimiento de la lectura es lo que primero distingue al justo del réprobo, y asimismo se obstinó en civilizarlos y en hacerles vivir según el santo y buen ejemplo cristiano de las comunidades inglesas transmarinas de la Nueva Inglaterra; él a saber, los quiso rehacer de acuerdo con el modelo inglés intramundano y salvador. Inspirados los misioneros en las Escrituras fundaron ciudades congregacionales para los indios, las cuales quedaron organizadas bajo un sistema de gobierno bibliocrático. Estas ciudades se establecieron aparte, lejos de la influencia de los blancos (como lo exigiera asimismo, y terminantemente, en las empresas catequizadoras el célebre Padre Las Casas, y como lo practicarían especialmente los jesuítas) para evitar contaminaciones y malos ejemplos. Los indios eran adoctrinados por sus *maestros* y ministros puritanos en tanto que no estaban ellos mismos en condiciones de nombrar sus propios mandatarios cívico-espirituales y de erigir su propia Iglesia. Las prácticas religiosas, además de las ya apuntadas, consistían en salmos, pláticas y sermones tremebundos, jehovizantes, acerca de las verdades fundamentales de la fe, amén del aprendizaje intenso del catecismo protestante y de una curiosa sección de ruegos y preguntas en las asambleas para catecúmenos.

Una vez acallados los escrúpulos y recelos expresos de los caciques y sagamores, que sentían serias inquietudes ante el nuevo *status* que imponía la Iglesia indígena, comenzó la lenta pero firme tarea de la evangelización. Los brujos fueron en su mayor parte asimilados a la nueva Iglesia y se convirtieron en muchos casos en *maestros* y hasta en ministros de la misma; una actitud tradicional, evangélica, extraordinariamente comprensiva desde el punto de vista religioso y político, que distingue bastante la acción evangelizadora novoinglesa de la actividad catequizadora católica en la Nueva España y en la Nueva Francia; una gran carta de triunfo, además, de la que el protestantismo de la Nueva Inglaterra no obtuvo todas las ventajas que eran presumibles; mas la falla, si es que así queremos considerarlo, habrá que cargarla, como pronto veremos, a la cuenta ética del puritanismo. En cuanto hubo elementos indios suficientemente preparados, los misioneros protestantes se retiraron y se convirtieron en simples veedores, consejeros y orientadores de las asambleas de indígenas cristianizados. La *Iglesia Indiana* había sido *plantada* en América (que no *trasplantada*, como fue la solución católica en segunda instancia) en

lucha abierta y cerrada contra Satanás. El nuevo Estado-Iglesia-Indiano se organizaba, por tanto, según el modelo inglés de regeneración, y los indios acogidos a él por libre decisión contractual civil-religiosa se hallaban en buen camino, en vía de salvación. Mas los indios que no aceptaban de buen grado aquel compromiso social-espiritual o pacto sacrocivil ("holy and civil covenants"), o que lo abandonaban voluntariamente por considerarlo insoportable, y volvían por consiguente a su reprobable, demoníaca y esclavizadora barbarie, se hallaban en inminente peligro de sacrosanta y justiciera destrucción, pues su vida se convertía a la vista de los cristianos en algo menos valioso incluso que la del más dañino animal del bosque.

Para llevar a buen término la tarea adoctrinadora se fundaron escuelas y colegios en donde los pieles rojas mejor dotados y de mayor ascendiente social podían prepararse para su futuro magisterio y apostolado. El *Colegio Indio* de Harvard o los dos de Virginia, el *Henrico* y el *Charles*, fueron no menos famosos y fructíferos que el de *Tlatelolco* y el de *San José de los Naturales*, por ejemplo, en la Nueva España.

América se presentó a los ojos anglicanos y puritanos como un extraordinario mundo de perfección y redención; nueva tierra prometida, Nueva Canaán, pero en la cual había antes que vencer y defenderse de los filisteos americanos ya autóctonos o arribados. Entre los segundos los más odiados eran los católicos (franceses y españoles), quienes auxiliados por el Demonio contribuían a la corrupción, empalidecimiento y adulteración de la primigenia bondad paradisíaca del Nuevo Mundo. América, aunque a la luz natural se presentaba potenciada, a la sobrenatural resultaba terriblemente demoníaca: continente satanesco poblado de servidores infernales (los indios) y de siervos incondicionales del Anticristo (católicos). La lucha contra tan perversos enemigos era una cosa muy seria e inexcusable para los colonos ingleses; añadamos que la contraria fue también válida. La empresa misionera puritana poseyó un carácter ofensivo dirigido especialmente contra el avance jesuíta francés; la competencia económica, agudizada por la de los credos, llevaba a extremos inimaginables en uno y otro bando. La pugna espiritual encubría también la económica; es a saber el monopolio peletero y colonial. Los puritanos no se olvidaban de señalar la filfa fundamental del apostolado jesuíta francés en la Nueva Francia (Canadá): la servidumbre y aun la esclavitud espiritual y política a que sometían al indio los padres; la coerción, la falta de libertad, de autogobierno y de prosperidad. Todo lo cual tenía por fuerza que traducirse, según el seguro convencimiento de todo ministro o seglar protestante, en holgazanería y salvajismo,

en falacia e inautenticidad cristianas: lección bien aprendida que después repetiría muy históricamente convencido en el siglo XIX el historiador norteamericano Francis Parkman.

De 1619 a 1763 la pugna francoinglesa por el control de toda la América del Norte no cesó salvo en los brevísimos respiros preparatorios de la reanudación bélica multicontinental. Los franceses sucumbieron al cabo en América porque su sistema colonial, tan eficaz y ardientemente católico como el español que se estaba desarrollando paralelamente al norte, noreste y noroeste de la Nueva España imposibilitó la colonización intensa del hombre blanco. Pruébalo el hecho de que en vísperas de la última guerra intercolonial los colonos franceses desperdigados por el inmenso territorio no sobrepasaban la cifra de ochenta y cinco mil; en tanto que los anglosajones pasaban con creces del millón, en las que en breve serían Trece Colonias, sobre un territorio infinitamente menor. Dos actividades al parecer tan opuestas como lo fueron la empresa monopolista peletera (compañías) y la misionera (jesuítas) concurrieron, sin embargo, y se complementaron para un mismo inconfesado fin: sabotear tácitamente la inmigración de colonos franceses y *olvidar* por consiguiente los solemnes compromisos colonizadores contraídos con la corona.

En el mundo católico de entonces lo político estaba subordinado a lo religioso, tal el caso de España; en Francia la situación fue ligeramente distinta (Iglesia Galicana); pero por lo que se refiere a los negocios misioneros y coloniales la subordinación fue asimismo total o casi total. La utopía indiana y monástica estaba, en última instancia, por encima de todo máximo interés político y económico; como puede verse también en la orientación espiritual imprimida a la colonización española al norte y noroeste de la Nueva España (por ejemplo con indios texanos, mayos, yaquis, pimas, californios, tepehuanes, ópatas, etc.), que fue tan generosa y ciega en sus esfuerzos que ignoró o desdeñó el peligro que entrañaba a la larga el foco pionero anglosajón. La actividad misionera novohispana con los indios texanos, janos, hocomes y californios coincide con la intentada por los jesuítas franceses en la Nueva Francia con los iroqueses y lograda con los hurones y algonquinos, aunque con desgracia final para estos dos últimos (1649).

Nosotros no hallamos diferencias mayores entre la conquista espiritual de los jesuítas en el Canadá y la realizada por la misma orden en el noroeste de México; si los resultados fueron distintos, y en este caso favorables a México, ello se debió a que el Noroeste permaneció intocado; es a saber sin recibir el violento impacto colonizador de los anglosajones. La suerte, por contra, corrida por las

misiones franciscanas azotadas por los vendavales secularizadores de mexicanos y norteamericanos (1833 y 1847), bien a las claras nos dicen cuál era el triste sino que reservaban los nuevos hombres a los cuitados indios.

Nosotros no hallamos, pues, tan hondas diferencias y por ello no deja de parecernos un tanto ingenua la afirmación del norteamericano Peter Master Dunne, S. J., quien está convencido de que si los franceses de Champlain no hubieran sido derrotados por los iroqueses en Ticonderoga (1609), "la historia evangelizadora hubiera podido ser al menos similar a la de las lejanas misiones del suroeste."[4] Por supuesto, Dunne sigue aquí la orientación marcada por H. Bolton, para el cual la resistencia iroquesa a la penetración de los padres prietos obstruyó la civilizadora tarea misionera;[5] pero creemos que la oposición de estos combativos pieles rojas hubiera sido rota, pese incluso a la descarada ayuda angloholandesa (pólvora, fusiles y ron), si los intereses colonizadores de Francia se hubieran conducido más secular y egoístamente. El fracaso francés merece algo más que la casi explicación metafísica de que los franceses no fueron un pueblo colonizador, también hay que explicarlo con algo mejor que la competencia establecida por entonces entre el coñac francés y el brandy anglosajón; el fracaso francés tampoco radicó en la oposición de los indios iroqueses y en la ayuda que a éstos les prestaron desde la Nueva Holanda y la Nueva Inglaterra, sino (si es que a esto se le puede llamar fracaso) en el generoso programa jesuíta que contra viento y marea se mantuvo por encima de los intereses colonizadores de Francia, no importándole la evidencia del peligro fronterizo puritano e iroqués.

Nos toca por último destacar los puntos sobresalientes del método evangelizador puritano para intentar desde él la comprensión y absolución de los anglosajones. Trátase de que los despojemos del injusto sambenito de crueldad que un poco a la ligera les hemos colgado por vía de compensación y despecho históricos, a cuenta de la casi total destrucción que llevaron a cabo de pieles rojas. Insistamos que todo derivó primordialmente del concepto del indio como ser caído, por el que Dios no se interesó ni poco ni mucho. La predestinación protestante resultó totalmente negativa y contraproducente para el salvaje piel roja, porque lo que era simplemente imposibilidad física y cultural se tradujo al lenguaje teológico puritano (anti-antropológico)

[4] *Cf. Pioneer, Black Robes on the West Coast*, Berkeley-Los Angeles, University of California, 1940, p. 81.

[5] *Vid. Rim of Christendom* (Capítulo IX especialmente), Nueva York, The Macmillan Co., 1936.

por sordera vocacional y diabólica ausencia de autogobierno, prosperidad, actividad y autorreflexión. El método puritano fue además rigurosamente individual, persuasivo y lento, con lo que se dejó incapacitada a la mayoría de los indios para atender a la nueva verdad: moral provisional llena de peligros que no pareció preocupar mucho a los apóstoles novoingleses; otro rasgo que los aproxima, y muchísimo, al Padre Las Casas.

La inexistencia también, dentro de esta Iglesia Indiana, de la jerarquía medianera por causa del famoso "sacerdocio universal" proclamado por el protestantismo, hacía de la tarea salvadora una actividad estrictamente individual, personal; lo que en lugar de ayudar a los indios aumentó los obstáculos para su salvación terrena, correlato de la transterrenal. A esto hay que añadir aún otro rasgo decisivo, la inutilidad para el indio de una ética que, como la protestante, se hallaba, y se halla todavía, desprovista de toda magia operativa de redención personal santificante. Esta salvación individual, aristocratizante, racista, selectiva e injustamente discriminatoria, se realizaba en soledad y misterio excogitantes; un exigente y valeroso dispositivo espiritual muy útil para el nuevo hombre novoinglés reformado, más que para el piel roja, que se encontraba acosado por rutinas y terrores ancestrales, resultaba ser un requerimiento racionalista absolutamente inane e inoperante. A estas dificultades hay todavía que sumar la que oponía, ya dijimos, la propia exigencia alfabetizadora originada por el "libre examen". Tarea erizada de múltiples y terribles dificultades para el piel roja; mas que tenían que ser vencidas por éste para poder llegar a ser él un presunto bienaventurado, un posible elegido, pues que el conocimiento y lectura de la Biblia, repitamos, es el requisito *sine qua non* que distingue precisamente al justo del réprobo. Más aún, a diferencia del católico, el ceremonial protestante puritano se presentaba a las miradas de los pieles rojas excesivamente exento; incapaz de atraerlos a consecuencia de la substracción de toda pompa, de todo atractivo estético, de toda belleza, de toda amabilidad y ternura. Las sectas protestantes pusieron de manifiesto a este respecto su total ineficacia catequizante frente al colmilludo sentido antropológico que por tradición sincretista ha mostrado poseer siempre la Iglesia Católica.

Incapacitado para progresar con una religión tan rarificada, que tanto aislaba al alma de su Creador, que aniquilaba la voluntad individual, el piel roja tuvo que refugiarse en su *animalidad* (visto desde la vertiente puritana) o readquirió simplemente su natural, irracional y originaria bestialidad, y fue condenado sin remedio. No fue, pues, la muy discutible etapa cazadora-recolectora-pescadora la que destruyó

a los indios de Norteamérica (lo que no quiere decir que no coadyuvara a ello), sino más bien el tremendo poder condenatorio de unos principios teológicos que hicieron a los novoingleses indiferentes, que no sanguinarios, frente a unas *creaturas* demoníacas y a-prójimas.

Conclusión

Un ardiente celo evangélico había impulsado a los ingleses hacia América y habíales servido para justificar su permanencia en ella; porque se trataba, nada menos, que de regenerar a todo un continente *(Civitas Diabolis)* y reconstruir en él la *Civitas Dei Americana* arrebatándole al Demonio y a sus aliados, los servidores del Anticristo (franceses y españoles), sus inocentísimas víctimas: los míseros indios. Un fogoso celo religioso llevaría también poco después a los anglosajones a la casi total aniquilación de los pieles rojas por haber querido poner en manos de éstos unos instrumentos espirituales demasiado complicados para su primitivo intelecto y para su ingenua visión panteísta del mundo. Pero no dejará de ser absurdo reprobar a los puritanos y *santos* y considerarlos intrínseca, innata, ontológicamente crueles a cuenta de dicha devastación, pues sería mucho más fácil y lógico hablar de crueldad de Dios (del calvinista naturalmente), porque a nadie sino a Él habría que hacerle cargar la terrible responsabilidad de la desaparición de los indios, puesto que a causa de una decisión suya, impenetrable para los humanos, no había querido encender en el alma indígena la chispita de la gracia. Empero hablar de crueldad o bondad divinas significaría intentar comprender el doble misterio predestinatorio de Dios; sería tanto como esforzarse temerariamente en hallar las razones de los juicios sobrenaturales, lo cual, desde un estricto punto de vista puritano, sería además sencillamente absurdo amén de soberbiamente monstruoso; en suma, vendría a ser un horrendo y luciferesco pecado.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

MANUAL DE ANTROPOLOGÍA FÍSICA, por *Juan Comas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, 700 pp., y numerosas ilustraciones.

Siempre hemos insistido en que para poder aplicar medidas que eleven de modo positivo las inferiores condiciones de vida de los grupos aborígenes es preciso conocer previamente y de manera integral todos los aspectos que los han caracterizado en el pasado y los caracterizan hoy, pues con frecuencia estos últimos son supervivencias de aquellos. De otra manera sólo puede obtenerse un conocimiento unilateral de esos grupos resultando insuficientes los medios de mejoría que se les aplican.

Las condiciones favorables y desfavorables del desarrollo físico son las que en primer término deben conocerse al abordar la investigación de dichos grupos acudiendo para ello a la antropología física y conocimientos anexos, lo cual desgraciadamente pocas veces se hace.

Esto se explica en buena parte por el hecho de que generalmente los investigadores en ciencias sociales no están familiarizados con dicha ciencia cuyos textos son tan especializados. Si esto sucede con los investigadores claro es que el problema reviste mayores dificultades con los estudiantes.

Por esto es que ha ampliado nuestros conocimientos y producido muy honda satisfacción el conocer el libro de nuestro querido amigo el Dr. Juan Comas, titulado *Manual de Antropología Física*, obra única en la actualidad que seguramente será de gran utilidad no sólo para los especialistas sino también para el público en general. Enorme es la bibliografía de los trabajos científicos publicados por el Dr. Comas en América y en Europa, pero creemos sin vacilar que el libro a que aquí nos referimos es uno de sus más trascendentales y profundos trabajos.

Como una de las más valiosas opiniones emitidas sobre el libro del Dr. Comas, incluímos en seguida la del Dr. Henri Vallois, Director del Museo del Hombre, de París:

Museo del Hombre
Palacio Chaillot
París. París, 18 de enero de 1958.

Profesor, Dr. Juan Comas
Ciudad Universitaria,
México.

Mi querido colega y amigo:

Acabo de recibir el libro publicado recientemente por usted. Con el mayor interés, ya que no he podido hacerlo totalmente en tan poco tiempo, he recorrido al menos este libro, estructurado sobre un plan nuevo, ya que ha logrado usted con todo éxito reunir junto con una antropología física morfológica, rígida en sí misma, aquellas nociones de biología que permiten comprender mejor al hombre, su evolución y sus cambios. Es ésta una valiosa innovación que deberían seguir los demás tratados de antropología.

Particularmente quiero felicitarlo por la octava parte del libro, la paleoantropología. Ha logrado exponer allí con una admirable claridad y al mismo tiempo con perfecta exactitud, todos los problemas tan complejos de los hombres fósiles y de nuestros orígenes. Sus ilustraciones son particularmente atinadas para mostrar lo dicho.

No tengo la menor duda de que el éxito habrá de coronar este libro y que su difusión desbordará ampliamente el campo de la América Latina para la que teóricamente fue concebido. Se ve claramente que el libro ha madurado durante largo tiempo, antes de ser escrito. Esto lo hace particularmente valioso.

Ruego a usted, estimado colega, se sirva recibir el testimonio de mi más sincera estimación.

Dr. Henri V. Vallois
Profesor en el Museo de Historia Natural y
Director del Museo del Hombre de París.

Como puede verse en el adjunto Índice General de dicho libro, el cual hemos creído conveniente reproducir aquí, esa obra del Dr. Comas además de exponer amplia y claramente lo que ha sido en el pasado y lo que es hoy la Antropología Física, así como los fines que persigue, tiene un alto valor educativo del que habían carecido análogas publicaciones pretéritas, lo que facilita y complementa la investigación en biología y en las diversas ciencias sociales y particularmente en Antropología General.

Manuel Gamio

Primera Parte

GENERALIDADES

Antecedentes históricos:
- El conocimiento físico del hombre hasta 1230
- Período entre 1230 y 1866
  - Viajes
  - Desarrollo de las Ciencias Naturales

Primeras clasificaciones raciales
Primeros ensayos craneométricos
Iniciación prehistórica y paleontológica
Definición de Antropología física. Objetivos. Fines
División de la Antropología física
Métodos en Antropología Física
Nociones del Método Estadístico, por *Felipe Montemayor:*
1. El método estadístico
2. El método estadístico en la Antropología Física
3. Concepto de variable aleatoria
4. La distribución
5. Tendencia central
6. La dispersión
7. La exactitud de las estimaciones
8. La abreviación del cálculo
9. La estimación de las diferencias
10. El coeficiente de Divergencia Tipológica
11. Las distribuciones discontinuas
12. Muestras representativas
13. La correlación

Segunda Parte

ORIGEN Y EVOLUCIÓN DEL HOMBRE

Origen y evolución de la vida
La evolución orgánica:
Antecedentes
Lamarckismo
Darwinismo
La selección natural y el neodarwinismo
Monogenismo. Poligenismo. Hologenismo.
Monogenistas
Poligenistas
Hologénesis y Hologenismo

Tercera Parte

HERENCIA

Dificultades para estudiar la herencia humana
Leyes de Mendel
Monohibridismo
Dihibridismo
Polihibridismo
Complicaciones del mecanismo hereditario

1) "Linkage" o ligamiento factorial
2) Fenómenos de recombinación factorial o "crossing over"
3) Factores complementarios
4) Epistasia e Hipostasia
5) Factores suplementarios

6) Factores acumulativos
7) Factores duplicados
8) Genes letales
9) Determinación del sexo y herencia ligada al sexo
10) Otros factores
11) Herencia de Caracteres humanos
12) Posiciones erróneas en genética humana

Mutacionismo
La evolución según el Mutacionismo
La evolución según la Paleontología
Ortogénesis. Irreversibilidad
La herencia y la evolución según Lisenko
Crítica de la concepción lisenkista
Mestizaje y racismo
Antecedentes del racismo
El prejuicio contra los mestizos
El prejuicio contra el negro
El prejuicio antijudío
La superioridad (?) de la "raza" aria

Cuarta Parte

CRECIMIENTO

Antecedentes:
Crecimiento y desarrollo. Etapas del crecimiento
Crecimiento y desarrollo
Etapas del crecimiento
Primera infancia
Infancia media
Gran infancia
Adolescencia
Crecimiento postnatal del cuerpo en conjunto:
A) Crecimiento lineal
B) Crecimiento en superficie
C) Crecimiento ponderal
Tipos de crecimiento postnatal de las diversas partes y órganos del cuerpo:
Tipo General
Tipo Neural
Tipo Linfoide
Tipo Genital
Tipos Mixtos o Especiales
Comparación entre crecimiento prenatal y postnatal
Determinación de la edad
Algunas características somáticas:
Estatura
Variaciones de la estatura dentro del mismo grupo étnico
Ciudad y campo
La actividad profesional de los padres
Después de las hecatombes

El estado de salud
Peso
Capacidad vital
Fuerza muscular
La estatura sentado
Perímetro torácico

Medidas de relación o Índices:

I) Índice de Bouchard
II) Índice ponderal de Livi
III) Índice de corpulencia de Rohrer
IV) Coeficiente de nutrición de von Pirquet
V) Coeficiente pulmonar de Demeny
VI) Cociente vital de Spehl
VII) Índice de von Brugsch
VIII) Índice de robustez de Pignet
IX) Índice de equilibrio morfológico de Rosales
X) Índice esquelético de Manouvrier
XI) Índice córmico de Giuffrida-Ruggeri

Quinta Parte

SOMATOLOGÍA

Consideraciones generales
Aparatos y recomendaciones previas

Principales caracteres descriptivos:

Coloración de la piel
Mancha mongólica
Cabello
El sistema piloso
Forma y color de los ojos
La nariz
Labios
Orejas
Forma de la cara
Dermatoglifos
Fenil-tio-carbamida
La sicklemia

Grupos sanguíneos:

Sistema *ABO*
Propiedad *S*
Sistema *MN*
Sistema *Rhesus*
Interpertación y nomenclatura de Fisher
Otros complejos serológicos
Clasificación racial serológica

Somatometría:

Principales puntos somáticos:
Puntos impares o sagitales
Puntos pares o laterales

Medidas más importantes:
Con el sujeto de pie
Con el sujeto sentado
Índices más importantes

Sexta Parte

BIOLOGÍA Y TIPOS CONSTITUCIONALES

Antecedentes
Escuela biotipológica francesa
Biotipología italiana: métodos de Viola y Barbara
Braquitipo megalosplácnico
Longitipo microsplácnico
La tipología somatopsíquica:
Generalidades
Vagotonía
Simpaticotonía
Neurotonía alternante
Los biotipos de Kretschmer: asténico, atlético, pícnico
Ciclotímicos
Esquizotímicos
Los biotipos según Pende:
Longilíneo esténico tónico
Longilíneo asténico o hipoesténico-hipotónico
Brevilíneo esténico tónico
Brevilíneo asténico o hipoesténico
Tipos delincuentes
La biotipología de Sheldon

Séptima Parte

CRANEOLOGÍA. OSTEOLOGÍA

Craneología:
Suturas craneales
Características y variaciones craneanas
Frontal
Temporal
Occipital
Orificios parietales
Nasales
Malar o yugal
Bóveda palatina
Mandíbula
Dientes
Mutilaciones dentarias
Las deformaciones craneales
Osteometría
I. Craneometría:
1. Puntos craneométricos
a) Impares o sagitales
b) Pares o laterales

2. Principales medidas craneales
3. Principales curvas craneales
4. Normas
5. Algunos índices
   Braquicefalización
   Capacidad craneal

II. Osteometría postcraneal:
   Columna vertebral
      Atlas
      Axis
      Otros caracteres vertebrales
      Sacro
   Pelvis o cintura pélvica
   Omóplato
   Huesos largos
      Húmero
      Fémur
      Tibia
   Cálculo de la talla a base de los huesos largos
      Fórmulas de K. Pearson para calcular la estatura
   Diferenciación sexual del esqueleto
   Recolección, restauración y conservación de los materiales óseos

Octava Parte

PALEOANTROPOLOGÍA

Cronología
   Métodos de determinación cronológica
      1) Método del C_{14}
      2) Método de la fluorina
   Correlación geológico-cultural
   Dificultades del estudio paleoantropológico

Los Primates:
   Características generales
   Taxonomía
   Prosimios

Anthropoidea
   Antropoides actuales
   Antropoides y homínidos fósiles:
      Hominoidea, excepto homínidos
      Australopitécidos
      Oreopithecus bambolii
      Pitecantropoides
      Pre-neandertales
      Pre-sapiens
      Neandertales
      Homo sapiens fossilis
      El hombre fósil en América
   Características somáticas diferenciales del *homo sapiens*

Evolución de los Homínidos:
- Causas de su proceso evolutivo
- La evolución de los homínidos según Osborn y Gregory
- Criterios actuales en la evolución de los homínidos
- Filogenia de los Australopitécidos
- Filogenia de los restos de Monte Carmelo (Palestina)
- Filogenia de los Pre-sapiens
- Origen y filiación de los homínidos dentro de los Primates
- Posición relativa de los homínidos en el proceso evolutivo
- Cuna de la humanidad
- Síntesis de las pruebas de la evolución homínida

Novena Parte

SISTEMÁTICA RACIAL Y GRUPOS HUMANOS

Clasificaciones contemporáneas
- Clasificación de Deniker
- Clasificación de Dixon
- Clasificación de Haddon
- Clasificación de Hooton
- Clasificación de Eickstedt
- Clasificación de Montandon
- Clasificación de Lester-Millot
- Clasificación de Vallois
- Clasificación de Coon-Garn-Birdsell
- Clasificación de Biasutti

Principales pueblos contemporáneos:
- Los grupos humanos en Europa
  - Clasificación de Coon
  - Clasificación de Vallois-Eickstedt
- Grupos humanos en Asia
- Grupos humanos en África
- Los tipos humanos y el poblamiento de América

Hipótesis sobre el origen del amerindio:
- Tesis de Hrdlicka
- Tesis de Rivet
- Tesis de Mendes Correa
- Tesis de Montandon
- Tesis de Cottevieille-Giraudet
- Inmigraciones y grupos, según Imbelloni
- Críticas y nuevas hipótesis

- Grupos humanos en Oceanía
- El estudio demográfico de los pueblos

Décima Parte

UTILIZACIÓN Y ENSEÑANZA DE LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA

Aplicaciones de la Antropología Física
1. En Biología y Fisiología
2. En Biotipología

3. En Genética
4. En Penología y Criminología
5. En Medicina y Asistencia pública
6. En los servicios armados
7. En las industrias del vestido y el calzado
8. En Historia
9. En Sociología
10. En Educación

A) En general
B) En el servicio médico-escolar
C) En la gimnasia y el deporte escolares
D) En el mobiliario escolar
E) En la orientación profesional

Acuerdos y resoluciones sobre utilización de antropólogos físicos
La enseñanza de la Antropología Física:
A quiénes debe enseñarse y con qué finalidad
Algunos antecedentes
Resoluciones sobre la enseñanza de la Antropología Física

APÉNDICES

I. Convención Internacional de Mónaco (1906)
II. Convención Internacional de Ginebra (1912)
III. Declaración sobre raza y diferencias raciales (1951)
IV. Cédula individual somatoscópica
V. Cédula individual somatométrica
VI. Cédula individual craneométrica
VII. Cédula biotipológica y Diagrama constitucional según Viola.

PROMOCIONES INDÍGENAS EN AMÉRICA, por *Gonzalo Rubio Orbe*. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, 1957. 404 pp.

Cinco son probablemente los países de América en los que el problema indígena se hace presente en forma más amplia y apremiante. Esos países son Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú. El presente libro del conocido indigenista ecuatoriano Dr. Rubio Orbe nos ofrece precisamente un interesante cuadro de las actividades o "promociones indígenas" que se desarrollan en la actualidad en cuatro de dichos países: México, Bolivia, Perú y Ecuador.

Como el mismo Rubio Orbe lo indica en su libro, en su calidad de experto técnico de la Unesco, participó durante la segunda mitad de 1952 en las actividades de la Misión Conjunta de las Naciones Unidas

y los Organismos Especializados, para el Estudio de los Problemas de las Poblaciones Indígenas Andinas. El fin de dicha Misión era conocer la vida indígena en los Andes, particularmente en Bolivia, Ecuador y Perú. El propósito práctico buscado por dicha investigación era presentar un plan de trabajo aplicable en las diversas regiones andinas con objeto de hacer una realidad la paulatina aculturación de los diversos grupos indígenas. Los estudios y visitas de los miembros de la Misión, permitieron al Dr. Rubio Orbe entrar en contacto directo con los trabajos que precisamente durante la segunda mitad de 1952 se llevaban a cabo en los mencionados países en relación con sus respectivas poblaciones indígenas. Pudo visitar así Rubio Orbe centros tan importantes como el de Warisata y el núcleo escolar indígena de Caquiaviri en Bolivia; los trabajos del proyecto Perú-Cornell, así como entre otras, la comunidad indígena de Muquiyauyo en el Perú; numerosas comunidades indígenas del Ecuador, entre las que se destacan varias de Otavalo. Finalmente las visitas de algunos de los miembros de la Misión se extendieron también a México, donde tuvieron ocasión de entrar en contacto directo con los Centros Coordinadores Indigenistas, dirigidos por el Instituto Nacional Indigenista. Aun cuando en el programa se había incluído inicialmente un recorrido por Guatemala, desgraciadamente no fue posible llevarlo a cabo.

Metódicamente, sobre la base de una observación personal directa y aprovechando también numerosas fuentes escritas, Rubio Orbe nos ofrece un cuadro bastante amplio y detallado de las actividades indigenistas en cada uno de los países por él visitados. Respecto de cada uno de ellos toca los siguientes puntos: ubicación del problema, en el que da a conocer los datos relativos al número de habitantes del país y al número de indígenas, grupos principales y situación en que se encuentran en general. En seguida pasa a referirse en cada caso a la actitud gubernamental y trabajos principales que se llevan a cabo en los respectivos países. Así por ejemplo en el caso de México, trata de la obra del Instituto Nacional Indigenista de México, a través de sus Centros Coordinadores. Respecto de Bolivia muestra cuál ha sido la actitud del gobierno revolucionario, particularmente a través del Ministerio de Asuntos Campesinos y del funcionamiento de las escuelas rurales. Tratando del Perú expone con amplitud el origen y el funcionamiento del proyecto Perú-Cornell, que, como se ha informado muchas veces a través de las páginas del *Boletín Indigenista*, órgano del

Instituto Indigenista Interamericano, viene funcionando desde 1947 con notable éxito. Finalmente, tratando del Ecuador, sin ocultar un cierto pesimismo por ser este país, como lo dice el mismo Rubio Orbe, donde con mayor empeño debe incrementarse la acción indigenista, menciona acerca de él la situación de algunas comunidades indígenas de Otavalo y otras pocas del Valle de Atuntaqui, que forman los grupos aborígenes más aculturados de ese país.

Concluye Rubio Orbe su trabajo, manifestando que intencionalmente no presenta en él la obra que en la actualidad se realiza en Bolivia, Ecuador y Perú bajo los auspicios de la OIT y de otras agencias internacionales de las Naciones Unidas. La razón de esto es que considera oportuno aguardar algún tiempo para observar y juzgar sus resultados. Por nuestra parte, creemos que la aspiración buscada por el libro de Rubio Orbe, sin duda habrá de quedar satisfecha. Su libro, tan admirablemente estructurado, podrá servir de ayuda práctica para los diversos programas que se desarrollan en los países con elevada población indígena. Por este motivo juzgamos que la divulgación de tan valioso estudio resulta necesaria, para que en las diversas universidades e institutos donde se estudian la antropología y las demás ciencias sociales, se conozca en forma clara y directa cuáles son en la actualidad los métodos o usando la terminología de Rubio Orbe, "las promociones indígenas" que se desarrollan al presente en América. Esto dará un sentido eminentemente práctico a los mencionados estudios y permitirá acercarse a través de la experiencia de un gran indigenista, a los programas prácticos de aculturación más interesantes del Continente.

Miguel León-Portilla

LA FILOSOFÍA AMERICANA, SU RAZÓN Y SU SIN RAZÓN DE SER, por *Francisco Larroyo.* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1958, 319 pp.

Una visión crítica de la filosofía en América y de la filosofía *Sub Specie Americae*, es lo que nos ofrece en éste, su más reciente libro, el Dr. Francisco Larroyo. Al lado de quienes se han ocupado desde los más diversos puntos de vista del tema de la filosofía americana surge ahora el pensamiento crítico de Larroyo, quien con un enfoque rigu-

rosamente lógico y metódico se plantea en forma de problema lo que llama *razón y sin razón* de la filosofía americana. Cinco grandes capítulos dan estructura a su libro. A través de ellos el autor, como lo confiesa ya en su *Proemio*, ha intervenido en un diálogo extremadamente interesante. De hecho ha caído en lo que él llama "un peligro": al reflexionar sobre la filosofía americana, sus tipos históricos, la historiografía americana y la filosofía de la historia de América, se ha convertido en un auténtico americanista.

Con el rigor y la precisión características del pensamiento de Larroyo, comienza por plantearse lo que constituye el problema principal: al hablar de una filosofía americana, ¿simplemente se está tratando de los aportes de América a la filosofía, "de parecida manera como se habla de una filosofía alemana, francesa, etc."? ¿O se trata más bien de una temática relacionada primordial, si no es que exclusivamente, con los hombres de América? ¿Se trata, según la acertada expresión de Larroyo, de una filosofía *Sub Specie Americae?*

En busca de una respuesta, pasa revista el autor a las diversas formas y temas de la filosofía americana: la filosofía americanista, la filosofía de la raza cósmica de Vasconcelos, el pensamiento de lengua española, la filosofía americana como mística de la tierra, etc. Después de examinar con algún detenimiento dichas formas de filosofía americana, pasa Larroyo a presentar lo que él llama diversos tipos históricos de filosofar en América. El *tipo histórico*, como él mismo lo dice, "no es algo abstracto, algo así como los filosofemas que en la historia de las ideas se producen y reproducen". Se trata de "filósofos de carne y hueso, insertados en una circunstancia vital, atraídos por peculiares cuestiones". Ellos son quienes protagonizan los tipos históricos. Partiendo del descubrimiento de América, muestra Larroyo diversos tipos de filosofar hasta llegar a la época actual. Al presente, usando sus palabras, nos encontramos en lo que puede llamarse "etapa de la normalidad filosófica".

En el Capítulo III, "Precisiones críticas", es en el que Larroyo expone su propio punto de vista. Ante todo, "puede hablarse de una filosofía americana, como función o forma de vida teórica de hombres de América". Todavía más, "es lícito aceptar una filosofía americana a título de una peculiar realidad histórica, típica, de ejercer la filosofía en América". Es posible además, como es obvio, la existencia de un aporte creador de Ibero-américa a la filosofía universal. Final-

mente, existe ya y es particularmente interesante, la presencia de una reflexión filosófica sobre la historia de América. Tales son los diversos sentidos en los que ve Larroyo la razón de la filosofía americana.

Particularmente este último punto, al que dedica el autor los Capítulos IV y V de su libro: "La historiografía americana" y "La filosofía de la historia de América", son a sus ojos el campo en el que de modo más interesante y amplio tiene sentido la existencia de una filosofía sobre América y sobre las diversas instituciones culturales florecidas en nuestro Continente. Sumamente interesante resulta la consideración que hace Larroyo sobre la influencia ejercida por los historiadores y cronistas que durante el Siglo XVI escribieron acerca de las culturas indígenas del Nuevo Mundo. Con ellos se inició el método etnográfico de historiar. En realidad el modo como escribieron su historia, observando y contemplando la realidad indígena, vino a constituir una nueva tendencia que influyó de hecho en la historiografía europea de la época. En la actualidad, entre las diversas formas de historiografía de América, señala Larroyo la de aquéllos que tratan de comprender el pasado, intentando una reconstrucción "desde dentro". Por lo que a México se refiere señala como ejemplos de esta forma de historiografía los trabajos de Edmundo O'Gorman, Justino Fernández, Ortega y Medina, Ángel Mª Garibay K., Paul Kirchoff, etc.

Numerosos son los problemas netamente americanos, a que da origen la reflexión filosófica sobre la historia de América. Temas como el de la idea del descubrimiento de América, la invención de América, que han constituído el objeto de la reflexión de Edmundo O'Gorman, la exégesis de América, llevada a cabo por Alfonso Reyes, lo que llama Larroyo profecía y expresión de América de Henríquez Ureña, constituyen sólo algunos ejemplos de esa forma de filosofía sobre la historia de América. Muchos otros problemas podrían mencionarse, de acuerdo con el pensamiento presentado por Larroyo. Sin embargo, parece que son suficientes los ya citados.

En resumen, puede afirmarse que sin negar Larroyo que las circunstancias de espacio y tiempo propios del hombre americano, a través de sus diversos tipos históricos, han influído la filosofía en América de un modo característico, sí parece del todo cierto que el campo de preferencia en el que Larroyo ve mayores posibilidades para la filosofía americana, es el de la reflexión filosófica sobre las diversas etapas de la historia de América. Tal forma de reflexión,

con un enfoque cultural y eminentemente humanista, apoyado en un conocimiento profundo de las fuentes y valiéndose de la metodología lingüística y filológica, etc., lleva a la producción de "fecundos estudios sobre el ser y sentido de América como entidad histórica". En este sentido "la filosofía americana, así, es una filosofía de América".

Como puede verse por la breve presentación hecha de los principales temas de este último libro del maestro Larroyo, se trata de una obra que si bien puede constituirse en tema de discusión, no puede negarse que plantea un modo distinto de ver a la filosofía americana. Este libro podrá provocar el desacuerdo o la aprobación, pero no podrá pasar desapercibido. Se trata de un análisis crítico, objetivo y amplio de las grandes corrientes del pensamiento americano. Aquéllos de los contemporáneos cuyo pensamiento se analiza o se estudia, juzgarán mejor que nadie la objetividad del libro de Larroyo. Su tesis principal de una filosofía americana como reflexión sobre la historia de América, convierte a Larroyo en un americanista y abre el campo a una nueva posición que no deja de relacionarse, como un tipo de filosofía en América, con las más elevadas expresiones de la filosofía de la cultura.

Miguel León-Portilla

ANUARIO DE LA SOCIEDAD FOLKLÓRICA DE MÉXICO, publicado por Vicente T. Mendoza y Virginia Rodríguez Rivera. Vol. XI, México, 1957, 255 pp.

Se ha recibido en este *Instituto*, enviado por el nuevo Presidente de la Sociedad Folklórica de México, Lic. Fernando Anaya Monroy, el último número del *Anuario* de la mencionada Sociedad Folklórica. Publicado dicho volumen gracias a la generosidad de los Lics. Antonio Carrillo Flores y Raúl Noriega, Secretario y Oficial Mayor de la Secretaría de Hacienda de México, puede decirse en pocas palabras que es un valioso repertorio en el que se incluyen numerosos trabajos para el mejor conocimiento de la cultura tradicional de México.

Resulta especialmente interesante la biografía que en él se incluye de don Manuel Toussaint, quien contó entre sus numerosas actividades e intereses el del folklore. Desde el punto de vista de los estudios relacionados con los grupos indígenas de México, deben mencionarse

varios artículos en los que se recogen supervivencias tradicionales de la antigua cultura indígena. En particular mencionaremos el artículo del Prof. Cándido Reyes que transcribe un interesante cuento recogido en Tlaxcala. La explicación que dicho profesor da de numerosos términos de origen náhuatl que se emplean en ese cuento es particularmente útil. Igualmente el trabajo de la Profa. Virginia Rodríguez Rivera titulado "La adivinanza en México", en el que se incluyen numerosas adivinanzas en náhuatl, constituye otra interesante aportación dentro de la misma línea.

En resumen, felicitamos sinceramente a los editores de tan interesante *Anuario*, que no obstante las dificultades que suelen presentarse a dicho género de publicaciones, continúa apareciendo, llevando en sus páginas importantes estudios que impiden se pierdan en el olvido valiosas tradiciones en las que se refleja el alma y la cultura de nuestro pueblo.

Miguel León-Portilla

EDICIONES ESPECIALES

DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

NIÑOS HÉROES 139

MÉXICO 7, D. F.

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, por LUIS CHÁVEZ OROZCO. 1943. 61 pp. México: $ 4.00—Otros Países: Dls. 0.50.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México*, por MANUEL GAMIO. 1946. 46 pp. y 3 Mapas. México: $ 4.00—Otros Países: Dls. 0.50.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program*, por MICHEL PIJOAN. 1946. 54 pp. (Agotado.)
4. *Índios do Brasil*, por AMÍLCAR BOTELHO DE MAGALHÃES. 1947. 96 pp. México: $ 5.00—Otros Países: Dls. 0.60.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena*, por MANUEL GAMIO. 1948. 138 pp. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 1.00.
6. *Códice Osuna.* Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de LUIS CHÁVEZ OROZCO. 380 pp. 1947. México: $ 32.00—Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur*, por JUAN COMAS. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres Índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948. México: $ 48.00—Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano*, por CARLOS H. ALBA. Principales disposiciones legales de los Aztecas pre-colombinos y su comparación con las leyes actuales de México. 140 pp. 1949. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1534 a 1590.* Tomo I. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 394 pp. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia*, por GUSTAVO ADOLFO OTERO. Interesante estudio folklórico de este grupo etnográfico del Altiplano. XX + 292 pp. y numerosas ilustraciones. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.

11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research,* by LAURA THOMPSON. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de ANTONIO GARCÍA. 1952. 88 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
13. *Ensayos sobre Indigenismo,* por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.50.
14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597.* Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 4.40 — Otros Países: Dls. 0.35.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales",* por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador.* Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala.* Recopilación de JORGE SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Índice Bibliográfico General (1875-1952),* por JUAN COMAS. México, 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953),* preparados por MIGUEL LEÓN-PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. México: $ 6.50 — Otros Países: Dls. 0.50.
22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural,* por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 0.90.

24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00 — Otros Países: Dls. 0.10.
25. *Legislación Indigenista de Chile.* Recopilación de ÁLVARO JARA. México, 1956. 128 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
26. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes,* por MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Prólogo de Ángel Mª Garibay K. 1956. XVI + 344 pp. México: $ 25.00 — Otros Países: Dls. 2.50.
27. *La Mujer Cuna de Panamá,* por REINA TORRES DE IANELLO. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. VIII + 56 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
28. *Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal,* por JUAN COMAS. 1957. 56 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
29. *Bibliografía Lingüística de la República Mexicana,* por ANSELMO MARINO FLORES. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. 96 pp. y 2 Mapas. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
30. *Legislación Indigenista de Costa Rica.* Recopilación e Introducción de CARLOS MELÉNDEZ. 1957. 52 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
31. *La Mujer Indígena de Centro América,* por MARGARITA GAMIO DE ALBA. Prólogo de Miguel León-Portilla. 1957. 96 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
32. *Legislación Indigenista de Argentina.* Recopilación e Introducción de LÁZARO FLEURY. 1957. 44 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
33. *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan,* por ÁNGEL Mª GARIBAY K. 1957. 46 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
34. *A gravidez, o parto e o recém-nascido. Manual para parteiras rurais,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT E ISABEL HEMINGWAY. 1958. 150 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 6.50 — Otros Países: Dls. 0.50.
35. *Legislación Indigenista de Honduras.* Recopilación e Introducción de ERNESTO ALVARADO GARCÍA. 1958. 99 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
36. *Introdução à Historia da Antropologia Indígena no Brasil (Século xvi),* por ESTEVÃO PINTO. Apresentação de Manuel Gamio. 1958. 86 pp. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.